Wer hat die fünf Bücher Moses verfaßt?

Eine historisch-kritische Studie

von

G. Finke,

BS1225
.4. F49

10.20.00

Library of the Theological Seminary,

PRINCETON, N. J.

Division BS1225

Section .4. F49

Library of Princeton Theological Seminary
10.20.1900

Wer hat die fünf Bücher Moses verfaßt?

Eine historisch-kritische Studie

von

G. Finke,
ev.-luth. Pastor.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(G. Böhme).
1900.

Alle Rechte vorbehalten.

Vorwort.

Von einer Fülle von Werken, welche die Entstehung des Pentateuchs behandeln, wird unser Geschlecht überströmt. In denselben wird von rationalistischen Kritikern mit allen möglichen und unmöglichen Mitteln der mosaische Ursprung des Pentateuchs bestritten. Gering nur ist die Zahl der Verteidiger der Mosaität der ganzen Thora auch unter den offenbarungsgläubigen Theologen und Kritikern. Wir heben rühmend die Namen H. Green, Ed. Rupprecht und Ad. Zahn hervor. Viele schweigen oder vergnügen sich mit dem den ungläubigen Kritikern abgelernten Spiel des fruchtlosen und geisttötenden Quellenscheidens nach litterarischen Kennzeichen, das Klostermann treffend als den „wissenschaftlichen Tod" charakterisiert hat.

Es ist endlich an der Zeit, daß sich die Reihen der Verteidiger mehren. Man glaube doch ja nicht, daß die Pentateuchfrage nicht des Studiums wert ist. Es handelt sich da nicht um die einfache Frage, ob Moses oder ein anderer die Thora geschrieben, nein, es handelt sich um die Wahrheit der alttestamentlichen Religion überhaupt, die durch die Hypothesen der Kritiker in Frage gestellt wird. Ist uns schon viel daran gelegen, ob die pentate.uchischen Erzählungen, besonders die lieblichen Bilder der Genesis, die wir unseren Kindern in der Schule erzählen, geschichtliche Begebenheiten oder nebelhafte Sagen und Mythen sind, so steigt doch die Bedeutung der Pentateuchfrage noch bedeutend in unseren Augen, wenn wir den innigen Zusammenhang des Alten Testaments mit dem Neuen bedenken. Es ist dem Unglauben weniger an und für sich daran gelegen, Moses der Verfasserschaft des Pentateuchs zu entheben, als vielmehr die göttliche Offenbarung umzustoßen, sowie

den Gott, der Wunder thut und sich in Christo offenbarte, zu leugnen. Nicht bloß Moses will man von seinem Stuhl, sondern auch und eben dadurch Christum von seinem Throne stoßen.

Doch wir können getrost den Angriffen auf die Echtheit der Thora entgegentreten. Bei einer unparteiischen Abwägung der Gründe für und wider Moses neigt sich die Wagschale entschieden zu Gunsten Moses. Ich habe in nachfolgenden Blättern die Gründe für und gegen die mosaische Abfassung übersichtlich, unparteiisch und in knappster Kürze dargestellt und abgewogen. Es versteht sich wohl von selbst, daß ich dabei die Schätze, die die Fürsten unter den gläubigen Kritikern der Kirche geschenkt haben, treulich ausgekauft habe. Ich nenne einen Hengstenberg, Hävernick, Keil, auch Delitzsch u. a. Doch wird man auch Eigenes nicht vermissen. Die Argumente der negativen Kritiker habe ich nur aus den repräsentativen Werken der einzelnen Richtungen geholt.

Möchte doch der Herr, der durch Moses geredet hat, den Lesern dieser Schrift die Augen öffnen über die Wahrheit in der Pentateuchfrage, so wird meine Mühe reich gelohnet sein.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

I. Geschichte und gegenwärtiger Stand der Pentateuchkritik 1
II. Christus Comprobator 28
III. Das Selbstzeugnis der Thora über ihren Verfasser . 39
IV. Nachmosaisches in der Thora? 51
V. Die formelle Einheit des Pentateuchs 63
1. Einheitliches Thema und Plan 63
2. Dokumente im Pentateuch 71
3. Quellenscheidungsversuche nach litterarischen Kennzeichen . . 74
VI. Einheitlicher Ursprung der drei pentateuchischen Gesetzgebungen 93
1. Offenbarung oder Entwicklung? 94
2. Die organische Einheit der drei pentateuchischen Gesetzgebungen 98
3. Ist die deuteronomische Gesetzgebung von der sinaitischen abhängig oder umgekehrt? 109
VII. Die Geschichte der Thora seit Moses auf Grund der Zeugnisse des Alten Testaments 111
VIII. Die Glaubwürdigkeit der pentateuchischen Geschichte auf Grund der assyrischen und ägyptischen Inschriften 137

I. Geschichte und gegenwärtiger Stand der Pentateuchkritik.

Nicht nur beanspruchen die Gesetze des Pentateuchs, von Gott durch den Mittler Mosen dem Volke Israel gegeben zu sein, sondern der ganze Pentateuch macht auch den Anspruch, von Moses, dem Vater der Nation, geschrieben zu sein. Einmütig und konstant sehen daher die Heiligen des Alten Bundes den großen Gesetzesmittler auch als den Verfasser des Pentateuchs an. Dem Vorgange Christi und seiner inspirierten Apostel folgend, hat auch die christliche Kirche von jeher Moses für den Verfasser des nach ihm genannten ersten Werkes der heiligen Schriften des Alten Bundes gehalten.

Erst im Mittelalter hielten einige jüdische Gelehrte etliche Stellen für spätere Einschiebsel in das ursprüngliche Werk Moses.[1])

[1]) Isaac Ben Jasos (im 11. Jahrh.) hielt Gen. 36, 31 ff. für eine Interpolation, da diese Stelle zu einer Zeit geschrieben sein müsse, in der Israel schon Könige hatte. — Aben Esra (1167 †) tadelt ihn deshalb in seinem Kommentar. Obwohl er selbst den Pentateuch für mosaisch hielt, scheinen ihm doch einige Stellen Anstoß gegeben zu haben. Im Kommentar zum Dt. spricht er sich in geheimnisvoller Weise also darüber aus: „Jenseits des Jordans ꝛc. Wenn du das Geheimnis der Zwölf verstehst, auch ‚und Moses schrieb das Gesetz nieder', ferner ‚der Kananiter war damals im Lande', weiter ‚auf dem Berge Gottes wird er sich offenbaren', endlich auch ‚siehe sein Bett war ein eisernes Bett', dann wirst du die Wahrheit erkennen." Nach Spinoza deutet Aben Esra mit diesen Sätzen auf folgende Stellen als nichtmosaische hin: 1. Dt. 1, 1 könne Moses nicht geschrieben haben, da der Schreiber auf dem Westjordanufer stehe, wohin Moses nie gekommen ist. 2. Nach Dt. 27 (cf. Joh. 8, 37) sei das eigentliche Buch Moses auf die Fläche eines Altars geschrieben, müsse also viel kleiner gewesen sein als unser Pentateuch. 3. Dt. 31, 6 könne Moses nicht geschrieben haben, sondern nur einer, der Moses Thaten beschrieb. 4. Gen. 12, 6 sei nachmosaisch, weil es zu einer Zeit geschrieben sei, in der die

Vor dem Scharfblick der Reformatoren bestand der Pentateuch als das Werk Moses. Nur Karlstadt, obwohl er an der Mosaität der Gesetze festhielt, meinte, es sei möglich, daß die Niederschrift von jemand anders besorgt worden sei, da Moses doch seinen eigenen Tod nicht berichtet haben könne (Dt. 34).

Seit Karlstadt mehren sich die Stimmen, die die mosaische Abfassung unseres Pentateuchs anfechten. Sie gründen ihren Zweifel auf solche Stellen, die angeblich erst in nachmosaischer Zeit geschrieben sein könnten. Moses habe wohl ein Gesetzbuch geschrieben, doch sei dasselbe im Laufe der Jahrhunderte umgearbeitet und erweitert worden. Die Meinungen über die Entstehungszeit des Pentateuchs sind sehr verschieden. Man rückte mit ihm überall in der Geschichte Israels herum. Doch diese Anschauungen, welche von dem englischen Deisten Hobbes,[1] dem Vertreter der wunderlichen Präadamitenhypothese Peyrerius,[2] dem pantheistischen Juden Spinoza[3] u. a. vertreten wurden, drangen nicht durch. Sie ver-

---

Kananiter nicht mehr im Lande wohnten. 5. Gen. 22, 14 wird der Morija der Berg Gottes genannt, wozu er erst zur Zeit des Tempelbaues geweihet worden sei. 6. Dt. 3, 11 sei nachmosaisch, denn so drücke sich nur jemand aus, der Geschichten aus längst vergangener Zeit erzähle und auf einzelne Überbleibsel hinweise, um seine Geschichte zu beglaubigen.

[1]) Hobbes (Leviathan 1651) meint, Moses habe wohl „das Gesetzbuch Dt. 11—27" geschrieben, sonst aber sei der Pentateuch mehr über Moses als von Moses geschrieben. Er beruft sich auf Nu. 21, 14, wo der Erzähler „das Buch von den Kriegen des Herrn" als Quelle aus mosaischer Zeit erwähne ꝛc.

[2]) Is. Peyrerius (Systema theologicum ex Praeadamitarum hypothesi, 1655) bestreitet die mosaische Abfassung, weil Dt. 2, 12; 3, 14 u. s. w. auf die Verhältnisse einer späteren Zeit hindeuteten. Er klagt ferner über Mangel an Ordnung und Zusammenhang, Wiederholungen, Unwahrscheinlichkeit der erzählten Vorgänge ꝛc. Moses möge wohl Tagebücher über den Auszug aus Ägypten, den Wüstenzug, die Gesetzgebung verabfaßt haben, auch eine Geschichte der vorhergehenden Zeit, auch vor Adam, vorgesetzt haben. Das sei aber alles verloren. Unser Pentateuch entstamme einer viel späteren Zeit.

[3]) Ausgehend von dem schon von seinem Volksgenossen Aben Esra geäußerten Zweifel sucht Baruch Spinoza (theologisch-polit. Traktat 1670) denselben zu begründen. Der Verfasser des Pentateuchs könne nicht Moses sein, sondern habe viele Jahrhunderte später gelebt: 1. weil von Moses in der dritten Person geredet und manches von ihm ausgesagt werde, was er nicht selbst geschrieben haben könne (Dt. 33, 1; Nu. 12, 3; 31, 14). Im Dt. (2, 1; 17 u. ö.) dagegen rede Moses von sich in der ersten Person; nur am Schluß, nachdem

mochten den einmütig und konstant von Synagoge wie Kirche gehegten Glauben von der mosaischen Abfassung unseres ganzen Pentateuchs nicht zu erschüttern, besonders seit Carpzov (Einl. i. A. T. 1721), Witsius u. a. dieselbe mit Nachdruck und Geschick verteidigten und die Einwände der Gegner widerlegten.

Die Urkundenhypothese. Erst unter der Herrschaft des englischen, französischen und deutschen Deismus brach sich der Zweifel an der mosaischen Abfassung des Pentateuchs Bahn. Fulda,[1] Corrodi,[2] Eckermann[3] u. a. bestreiten den mosaischen Ursprung

---

der Verfasser die eigenen Worte Moses mitgeteilt habe, fahre er wieder fort, von ihm in der dritten Person zu reden (Dt. 31, 24 ff.). 2. Dt. 34, 10 könne nur Jahrhunderte nach Moses geschrieben sein. 3. Gen. 14, 14 sei Dan genannt, welchen Namen die Stadt erst viel später (Ri. 18, 29) erhielt. 4. Die Erzählung werde über die Lebzeiten Moses ausgedehnt, indem Ex. 16, 35 berichtet wird, daß Israel das Man erhielt, bis es an die Grenzen Kanaans kam, was Jos. 5, 12 berichtet. — Moses selbst habe geschrieben den Amalekiterkrieg (Ex. 17, 14), und zwar in das Nu. 21, 12 erwähnte Buch der Kriege des Herrn; ferner das Lagerverzeichnis Nu. 33; ferner das Buch des Bundes (Ex. 20—24) und laut Dt. 1, 5; 31, 9 eine Erläuterung seiner Gesetze, die „Buch des Gesetzes Gottes" genannt wird. Letzteres ist von Josua (Jos. 24, 26) erweitert und vom Verfasser des Pentateuch diesem (im Dt.) einverleibt worden. Dieser Verfasser sei vielleicht Esra, welcher sein Werk nach Moses benannte, weil Moses die Hauptperson darin ist. — Spinoza wird von den modernen negativen Kritikern als der geniale Begründer der atl. Einleitung gefeiert, der das Geheimnis der Entstehung des Pentateuchs, das erst der Scharfsinn der neueren Kritiker völlig enthüllt hat, intuitiv erschaut habe. Sehr bezeichnend ist es jedenfalls, daß die negative Kritik den pantheistischen Juden als ihren Vater erkennt.

[1]) In einer nachgelassenen Schrift (Über das Alter d. Heil. Schr. d. A. T. 1791) geht C. Fulda von der Beobachtung aus, daß die gesamte hebräische Litteratur wegen ihres übereinstimmenden Sprachcharakters in ein und derselben Zeit entstanden sein müsse. Im Pentateuch seien alte Dokumente verarbeitet. Ursprünglich oder mosaisch seien nur einige Stücke (einzelne Gesetze, Lieder, das Lagerverzeichnis Nu. 33 ꝛc.). In der davidischen Zeit, bis zu welcher alles nur fragmentarisch vorhanden war, wurden die Stücke gesammelt. Erst nach dem babylonischen Exil sei unser Pentateuch von einem unbekannten Redaktor zusammengetragen.

[2]) H. Corrodi (Versuch einer Beleuchtung d. Gesch. d. jüd. u. christl. Bibelkanons, I, 1792) meint, der Pentateuch sei aus mosaischen und jüngeren Bestandteilen zusammengesetzt. Doch könne er nicht jünger sein als die davidischen Psalmen.

[3]) J. C. R. Eckermann (Theol. Beitr. V, 1796) setzt die Entstehung des

unseres Pentateuchs und lassen ihn in späterer Zeit aus echt mosaischen und nachmosaischen Urkunden zusammengestellt sein. Die Verteidiger der Echtheit stehen mit den Angreifern auf demselben Boden des Rationalismus, was ihrer Verteidigung oft die rechte Kraft nimmt. Unter ihnen ragt hervor der gelehrte J. D. Michaelis (Einl. i. A. T. 1803) und vor allem J. Gf. Eichhorn.[1]) Obwohl Rationalist, bringt Eichhorn doch einen erschlossenen und empfänglichen Sinn mit für den erhabenen Charakter unseres Dokuments. Seine Verteidigung hatte für seine Zeitgenossen soviel Gewinnendes und Hinreißendes, daß man es zu seiner Zeit nicht mehr wagte, die Echtheit des Pentateuchs anzugreifen. Er selbst freilich gesteht, besonders in späterer Zeit, den Gegnern Einschiebsel, Zusätze, Umarbeitungen u. s. w. zu. In Bezug auf die Genesis vertrat er nachdrücklich die Urkundenhypothese, welche schon früher von Vitringa[2]) und besonders von Astruc,[3]) einem französischen Arzte, geltend gemacht worden war. Um die Glaubwürdigkeit der Geschichte der Genesis zu erhöhen, stellte man die Meinung auf, daß Moses sich bei ihrer Abfassung alter schriftlicher Urkunden bedient habe. Durch sprachliche Analyse stellte Astruc nun fest, daß Moses die Geschichten der Genesis hauptsächlich aus zwei Urkunden zusammengestellt habe, und zwar sei er dabei in der Weise unserer Evangelienharmonisten verfahren. Darum sei es möglich, die Genesis wieder in die zwei Urkunden zu zerlegen. Die eine Urkunde zeichne sich durch den stetigen Gebrauch des Gottesnamens Elohim, die andere durch den

---

Pentateuchs in das davidische oder samuelische Zeitalter. Wenigstens müsse er vor der Trennung der Reiche Israel und Juda in seiner heutigen Gestalt dagewesen sein, da ihn sonst die Samariter nicht als Gesetzbuch angenommen hätten.

[1]) Eichhorn, Einl. i. A. T. 1823.

[2]) Der fromme holländische Gelehrte Vitringa (1707) stellte die Ansicht auf, die Urväter hätten ihre Erlebnisse und Gottesoffenbarungen mehr oder weniger schriftlich niedergelegt. Diese Dokumente, welche bei den Israeliten aufbewahrt wurden, habe Moses gesammelt und so in der Genesis verarbeitet, wie etwa in unserer Zeit L. von Ranke in seinem großartigen Geschichtswerk alle erreichbaren Quellen verarbeitet hat.

[3]) Jean Astruc, Vermutungen über die ursprünglichen Dokumente, die Moses bei der Verabfassung der Genesis gebraucht zu haben scheint. Französisch 1753, Deutsch 1783.

stetigen Gebrauch des Gottesnamens Jahve aus. Jede der beiden Urkunden unterscheide sich außerdem von der anderen durch einen verschiedenen Sprachgebrauch. Seit dieser Astrucsche Einfall von Eichhorn aufgegriffen und vertreten wurde, hat er seinen unheilsamen Einfluß auf die Pentateuchkritik bis in unsere Tage hinein geübt. Solange diese Hypothese auf die Genesis beschränkt blieb, mußte ja damit die mosaische Abfassung derselben nicht notwendig fallen. Dennoch wurde sie in der Hand der Gegner zu einer Waffe für die Bestreitung der mosaischen Abfassung der Genesis. Erwähnenswert ist, daß Ilgen[1]) in der Genesis neben der Elohim- und Jahveurkunde noch eine dritte Urkunde fand, die wohl den Elohimnamen gebrauche, aber in Sprache und Charakter sich dem Jahvisten nähere. Wie wir später erkennen werden, war mit der Aufstellung des sogenannten zweiten Elohisten über die Quellenscheidungsversuche an der Hand des Wechsels der Gottesnamen der Stab gebrochen. Gramberg[2]) schon läßt an die Stelle Moses einen unbekannten Redaktor treten. Derselbe habe die elohistische (E) und jahvistische (J) Urkunde nicht etwa sorgfältig mit Bewahrung des Wortlauts zusammengestellt in der Genesis, sondern sie mehr oder weniger willkürlich bearbeitet und mit eigenen Zusätzen versehen. Gründlicher als Gramberg verfuhr Stähelin[3]) in seinen Quellenscheidungsversuchen. Er meint, der Redaktor habe die zwei Urkunden in Harmonie gebracht. Wo die Quellen differierten, gebe er beide Nachrichten, indem er sie als verschiedene Vorgänge ansah.

Die Fragmenten- und Mythenhypothese. Als durch den Rationalismus der Glaube an die Offenbarung aufgegeben wurde und Wunder und Weissagungen der heiligen Schrift als mit der Vernunft unvereinbar beiseite geworfen wurden, mußte auch die mosaische Abfassung des Pentateuchs fallen. Damit war man befähigt, die Niederschrift des letzteren in eine spätere Zeit zu

---

[1]) K. D. Ilgen, Die Urkunden des jerusalemit. Tempelarchivs in ihrer Urgestalt, 1798.

[2]) C. P. W. Gramberg, Libri Genes. secundum fontes rite dignoscendos adumbratio nova. L. 1828.

[3]) J. J. Stähelin, Krit. Unters. über d. Gen., 1830.

setzen und seinen Inhalt für Mythe und Sage auszugeben. Das ist die Triebfeder aller bisherigen Angriffe auf den mosaischen Ursprung unseres Dokuments. War durch die Urkundenhypothese die Einheit der Genesis einmal aufgegeben, so konnte nichts dem Zerlegen und Zertrennen und dem Wiederzerlegen und Zertrennen in Urkunden eine Schranke setzen. Das zeigte sich in dem Versuche Joh. Severin Vaters,[1]) des Urhebers der Fragmentenhypothese. Er behauptet, nicht nur die Genesis, sondern der ganze Pentateuch sei aus 38 Bruchstücken von verschiedenem Umfange und aus verschiedener Zeit zusammengesetzt. Damit war das Extrem im Zerteilen erreicht und zugleich alle Scheidungsversuche ad absurdum geführt. Ließ die Urkundenhypothese den Pentateuch aus zwei parallelen und das Ganze umfassenden Urkunden zusammengestellt sein, so findet die Fragmentenhypothese in ihm nur eine große Anzahl unzusammenhängender, abgerissener Bruchstücke verarbeitet. Zwischen beiden Hypothesen suchte de Wette (Einl. i. A. T. 1817) einen gewissen Ausgleich herbeizuführen, indem er, die fragmentarische Zusammensetzung des Ganzen zwar anerkennend, doch wenigstens für die elohistischen Stücke einen ursprünglichen Plan und Zusammenhang annimmt, da sie ein fast ganz herstellbares Ganzes bilden. Sodann wendet de Wette (Beitr. z. Einl. II 1807) sich gegen den Inhalt des Pentateuchs, welchen er als unhistorisch aufzuzeigen sich bemüht. Damit macht de Wette sich zum Vater der realistischen Kritik, welche heute seit Reuß, Graf und Well-

[1]) Vater (Komm. z. Pent., III, 1805) meint, der ganze Pentateuch sei aus Fragmenten, die wörtlich genau aneinander gereiht seien, kompiliert. Wir haben da überall von einander unabhängige, von verschiedenen Verfassern und aus verschiedener Zeit herrührende Bruchstücke vor uns, welche der Verfasser des Pentateuchs verschiedenen Urkunden entnommen hat, die ursprünglich wohl umfangreicher gewesen sein mögen, als die uns im Pentateuch erhaltenen Fragmente. Mosaisches sei nur wenig vorhanden, und das auch noch in überarbeiteter Gestalt. Das ganze Werk sei erst gegen das babylonische Exil hin abgeschlossen gewesen. Diese späte Entstehung begründet Vater aus Anzeichen der nachmosaischen Zeit, der Unbekanntschaft der Israeliten mit dem Gesetze in nachmosaischer Zeit, der Unwahrscheinlichkeit mancher Gesetze und Erzählungen. Die fragmentarische Beschaffenheit des Pentateuchs erhelle aus dem Wechsel der Gottesnamen, Überschriften, Mangel an Zusammenhang, Wiederholungen, verschiedenen Nachrichten über einerlei Begebenheit.

hausen so traurige Blüten treibt. Die Geschichte löst er in Sagen und Mythen auf. Die Gesetze seien in späterer Zeit entstanden und in die mosaische Zeit zurückgetragen. Die Fragmenten- und Mythenhypothese wird auch von Hartmann, von Bohlen, George und Vatke[1]) vertreten. Während jedoch alle bisherigen Kritiker das Dt. als den jüngsten Teil des ganzen Werkes ansehen, weil es die vier vorderen Bücher voraussetzt, sehen die beiden letztgenannten Kritiker das Dt. als den ältesten Teil des Pentateuchs an; der Rest sei also jüngeren Datums. Während diese Aufstellungen zu dieser Zeit keinen Anklang fanden, bilden sie heute die Hauptposition der Schule von Reuß, Graf, Wellhausen.

Die Verteidiger halten zwar an dem mosaischen Ursprung des Pentateuchs fest, stehen aber unter dem Einfluß des Zeitgeistes, nämlich des Rationalismus, und machen den Gegnern zu große Konzessionen. Kelle, Fritsche, Kanne, Pustkuchen, Stäudlin, Jahn u. a. gestehen spätere Einschiebsel in die ursprüngliche Schrift Moses zu. Herbst, Berthold, Rosenmüller u. a. lassen den größten Teil des Pentateuchs von Moses herrühren, der ihn in Bruchstücken hinterlassen habe, die später redigiert seien. Tüchtiger ist schon die Verteidigung von Ewald (Kompos. d. Gen. 1823), der der Fragmentenhypothese das Hauptargument, das sie übrigens mit der Urkundenhypothese gemeinsam hat, entzieht, indem er den Wechsel der Gottesnamen aus der verschiedenen Bedeutung dieser Namen erklärt.

Aber erst die auf dem Boden der Offenbarung stehenden Apologeten vermögen der Fragmentenhypothese ein Ende zu bereiten. Fr. H. Ranke (Untersuchungen üb. d. Pent. 1834—40), M. Drechsler (Einheit und Echtheit d. Gen. 1838), E. W. Hengsten-

---

[1]) J. F. L. George (Die älteren jüdischen Feste, mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pent., 1835) und W. Vatke (Die Religion d. A. T. 1835) halten das Dt. für den ältesten Teil des Pentateuchs, das etwa zur Zeit Josias (622) entstanden sei. Beide gehen von dem Hegelschen Grundsatz aus, daß in der religiösen Entwicklung zuerst Gefühl und Phantasie vorherrsche. Da das im Dt. zutreffe, so sei es der älteste Teil des ganzen Gesetzes. Später dagegen gelange erst der sondernde Verstand zur Herrschaft, wie er sich in den mittleren Büchern widerspiegele. Die Gesetze der letzteren seien zudem nach Form und Inhalt eine Weiterbildung der deuteronomischen Gesetze.

berg (Beitr. z. Einl. i. d. A. T. u. die Authentie d. Pent. 1831—39), H. A. C. Hävernick (Einl. i. A. T. I 1836—37) decken unerbittlich die rationalistischen Prinzipien der Gegner auf, widerlegen schlagend die hauptsächlichsten Gründe, die wider die Echtheit und Einheit des Pentateuchs vorgebracht wurden und weisen die innere Einheit thetisch und antithetisch nach. Ihre trefflichen Werke sind eine wahre Rüstkammer im Kampfe wider die negative Kritik.

Die Ergänzungshypothese. Die Einheit des Pentateuchs war von den Apologeten so schlagend dargethan worden, daß man sich der Anerkennung derselben nicht mehr entziehen konnte. Anstatt nun aber von der Einheit auf die einheitliche Abfassung zu schließen, suchten die negativen Kritiker die Hypothese mit der thatsächlich vorliegenden Einheit in Einklang zu bringen. Zunächst stellte Ewald [1]) die Idee auf, daß an einige uralte Bruchstücke zu verschiedenen Zeiten Stücke an- und eingefügt wurden. Dieser Gedanke von der successiven Ausbildung des Pentateuchs oder vielmehr des Hexateuchs (denn seit Ewald sieht man das Buch Josua als den ursprünglichen Schlußstein unseres Werkes an) ist in unserer Zeit wieder von Reuß, Graf, Wellhausen aufgetischt worden. Der Einfall Ewalds wurde von Tuch und Stähelin, [2]) den Vätern der

---

[1]) H. Ewald (Gesch. Isr. I., 1843 u. vorher in d. Stud. u. Krit. 1831) nimmt an, daß zum Grundstock des Pentateuchs im Laufe der Jahrhunderte öftere Zusätze gemacht wurden (daher Krystallisationshypothese), nämlich: 1. Der B. d. Bündnisse (mit Abraham beginnend) aus Simsons Zeit. 2. B. d. Ursprünge (m. d. Schöpfung beg.) aus Salomos Zeit. 3. Ein dritter Erzähler aus Elias' Zeit. 4. Ein vierter Erz. aus d. Ende d. 9. Jahrh. 5. Aus all diesem hat ein fünfter Erz. die vier vorderen B.B. des Pentateuchs komponiert. Ein Exulant aus Ephraim schaltete noch etwas ins 3. B. ein. Im 7. Jahrh. schrieb ein anderer in Ägypten eine große Geschichte Moses, von der uns nur unser Dt. von einem Zeitgenossen Josias erhalten ist.

[2]) Die Ergänzungshypothese wurde von Tuch (Komm. z. Gen. 1838) auf die Genesis, von J. J. Stähelin (Krit. Unters. über d. Pent. ꝛc. 1843) auf die mittleren B.B. des Pentateuchs und die übrigen historischen B.B. des Alten Testaments angewandt. Letzterer setzt die Redaktion des Pentateuchs in die Zeit Sauls (Samuel?). Die dem Werke zu Grunde liegende Quellenschrift (die Zeit von der Schöpfung bis zur Einnahme Kanaans umfassend) sei älter. Die in derselben enthaltenen Gesetze des Lev., Nu. und Ex. seien mosaisch, aber erst in der Richterzeit niedergeschrieben. Obwohl Tuch und Stähelin darin einig sind, daß der Pentateuch durch Ergänzung einer Grundschrift erstanden sei,

eigentlichen Ergänzungshypothese, vereinfacht. Danach liegt dem Pentateuch eine einheitliche, zusammenhängende Schrift zu Grunde. Diese sogenannte Grundschrift des Elohisten (E) habe später der Jahvist (J) ergänzt und erweitert, wobei er alle ihm erreichbaren Quellen benutzte. Dieser jahvistische Ergänzer habe die Ideen und den Stil der Grundschrift unangetastet gelassen, so daß auf Grund dieser Verschiedenheit im Ausdruck und Gedanken Grundschrift und Ergänzungen wieder getrennt werden könnten. Damit war nicht nur die von den Apologeten aufgezeigte Einheit des Pentateuchs erklärt, sondern auch dem Einwand gegen die früheren Hypothesen begegnet, nämlich wie es doch komme, daß J auf E Bezug nimmt und auf seinen Inhalt anspielt. Denn der Ergänzer J schaltete einfach in die einheitliche Grundschrift E, die er ja vor sich hatte, das ein, was er zu E hinzuzusetzen für nötig hielt. Wie es aber komme, daß E, dem J doch noch nicht vorlag, in vielen Stücken J voraussetze, das konnte auch die Ergänzungshypothese nicht erklären. Nun kommt es ferner vor, daß solche Ausdrucksweisen und Gedanken, die nach der Kritik charakteristische Merkmale von E sind, auch in J vorkommen. Da hilft man sich mit der schwachbeinigen Erklärung, daß derselbe J, der sonst seine Ergänzungen in E derartig kunstlos eingefügt hat, daß man sie deutlich von E unterscheiden kann, manchmal seine Zusätze mit solchem Geschick der Grundschrift einfügt und in Sprache und Ausdrucksweise anpaßt, daß selbst der scharfsinnigste Kritiker sie nicht unterscheiden kann. Die Ergänzungshypothese vertritt auch Bleek in seiner weitverbreiteten posthumen Einl. 1860. Ebenso de Wette[1]) und von Lengerke,[2]) die eine dreifache Redaktion annehmen, während

differieren sie doch bedeutend in der Verteilung der einzelnen Stücke der Genesis an die Verfasser der Grundschrift und der Ergänzungen. Ersterer folgt mehr dem Inhalt und Zusammenhang und weist daher nicht nur einzelne Verse, sondern ganze Abschnitte der Grundschrift zu, die letzterer, der sich durch philologische Gründe bestimmen ließ, dem Ergänzer zuweist.

[1]) De Wette (Einl. 6. A. 1845) nimmt jetzt eine dreifache Redaktion des Pentateuchs an: 1. Die elohistische zur Königszeit. 2. Die jahvistische. 3. Die deuteronomische z. Zt. Josias. Unter den Quellen des ersten Redaktors habe sich viel Mosaisches gefunden.

[2]) Cäsar von Lengerke (Kenaan. 1844) schließt sich auf eklektische Weise an Tuch und Bleek an. Er nimmt für die Geschichte Israels bis zum Tode Josuas

Vaihinger[1]) sogar eine vierfache kennt. Das absolute Zeitalter der Grundschrift, der einmaligen oder mehrmaligen Ergänzungen wird bei dem Mangel an jeglichen objektiven historischen Gründen natürlich aufs verschiedenste bestimmt. — Die Einheit des Pentateuchs wird außer durch Hengstenberg, Hävernick u. a., die sich getreu bleiben, von J. H. Kurtz (Einheit der Gen. 1846) mit Geschick verteidigt. Er deckt die Blößen der gegnerischen Argumentation auf und bringt die Hypothese durch seine scharfsinnige und schlagende Kritik zu Falle. Später ließ auch er sich zu Zugeständnissen bewegen (Gesch. d. A. B. II 1855). Moses habe nur das verfaßt, was ihm in den mittleren B. B. ausdrücklich beigelegt wird, sowie Dt. 1—32. Doch sei der Pentateuch teils unter Mosen, teils unter Josua oder doch nicht lange danach vollendet.

Die neue Urkundenhypothese. Die Unzulänglichkeit der Ergänzungshypothese erkennend, unternahm es Hupfeld,[2]) die

---

eine dreifache Redaktion an: 1. Die elohistische Grundschrift, welche sich bis zur Verteilung des Landes erstreckt, entstand unter Salomo. 2. Der jahvistische Ergänzer, dessen Schrift die ersten vier B.B. enthält, z. Zt. Hiskias. 3. Der Deuteronomiker, durch den Stücke unseres Dt. und des B. Josuas hinzukamen, z. Zt. Josias.

[1]) Vaihinger (in Herzogs Encycl.) nimmt vier Quellen an: 1. Buch der Bündnisse und Volksgeschichten vom Vorelohisten aus dem 12. Jahrh. 2. B. d. Ursprünge u. Gesetze, d. i. d. Grundschrift des Elohisten aus dem 10. Jahrh. 3. B. der Stammsagen und Gotteswunder vom Jahvisten aus dem 8. Jahrh. 4. Das Dt. unter Hiskia entstanden. Die Verschmelzung dieser Werke ging nun so vor sich: J nahm den Vorelohisten in sein Werk auf, in das der letzte Bearbeiter der vier vorderen B.B. E einfügte. Unter Josia hat ein prophetisch begabter Mann das Dt. hinzugefügt und das Ganze harmonisiert und Mosen zugeschrieben.

[2]) H. Hupfeld (Die Quellen der Gen. u. d. Art ihrer Zusammensetzung von neuem unters., 1853) findet durch ungebührliches Pressen im Flutbericht zwei parallele Berichte, nämlich einen ausführlicheren aus der elohistischen Urschrift und einen kürzeren vom Jahvisten (6, 5—8 u. 7, 1—5). Davon ausgehend, findet er in den übrigen Kap. der Gen. bis 33, 7 zwei Schriften, nämlich die Elohim- und die Jahveschrift. Letztere war ursprünglich vollständig, hat jetzt aber, wenn ausgesondert, Lücken, da der Redaktor solche Stellen, die schon aus älteren Quellen aufgenommen waren, ausließ. Von der Geschichte Jakobs ausgehend, findet Hupfeld nun noch in der elohistischen Schrift eine Reihe von Stücken, die von einem jüngeren Elohisten stammen, da sie weder dem ersten Elohisten, mit dem sie den Gebrauch des Gottesnamens gemein haben, noch dem

alte Urkundenhypothese zu modifizieren und besser zu begründen. Um die Klippen der Ergänzungshypothese zu vermeiden, nahm er drei von einander unabhängige Urkunden an, aus denen ein unbekannter Redaktor die Genesis kompiliert habe. J sei nicht bloß Ergänzung der Grundschrift, sondern habe dem Redaktor als unabhängige und zusammenhängende Urkunde vorgelegen. Die elohistische Grundschrift der Ergänzungshypothese teilt er in zwei einst unabhängige Urkunden, wie es vor ihm Ilgen schon that. Es war ja eine Achillesferse der Ergänzungshypothese, daß Stücke in E sich in solchen Ausdrucksweisen und Gedankenkreisen bewegen, welche die Kritik als charakteristische Eigentümlichkeiten von J erkannt hatte. Diese Schwierigkeit sucht Hupfeld eben damit aus dem Wege zu räumen, daß er die anstößigen Stücke in E aussondert und als Teile einer einst zusammenhängenden Urkunde erklärt, welche mit E_1 den Gebrauch des Gottesnamens Elohim, mit J aber Diktion u. s. w. in solchem Maße gemeinsam hat, daß es oft schwer hält, E_2 von J zu trennen. Eigentümlicherweise beginnt E_2 mit Gen. 20, also da, wo E_1 aufhört. Aus diesen drei Dokumenten (E_1, E_2, J) habe ein unbekannter Redaktor die Genesis zusammengestellt, und zwar hat er gewöhnlich die Quellen wörtlich aneinandergereiht. Nur da, wo der vorliegende Textbefund sich nicht in die Zwangsjacke der Hypothese pressen lassen will, hat der Redaktor unbegreiflicherweise die Quellen geändert, erweitert, gekürzt. So ist der Redaktor ein bequemer Notbehelf für den Kritiker.

Dieser neuen Urkundenhypothese schließen sich mit Modifikationen Schrader,[1]) Knobel[2]) u. a. an. Auch wenden sie dieselbe auf die übrigen Bücher des Pentateuchs an.

Jahvisten, mit dem sie Sprache ꝛc. gemein haben, zugewiesen werden können. In der Geschichte des ersten Menschenpaares (2, 4—3, 24) sieht H. einen selbständigen Schöpfungsbericht, der von dem in Kap. 1 verschieden ist. Ebenso seien alle übrigen jahvistischen Teile der Gen. selbständige Gestaltungen der Sage und bildeten einst eine vollständige Urkunde für sich. Wenn der Redaktor nicht manchmal Mißgriffe in der Zusammenarbeitung der drei Quellen gemacht hätte und so aus der Rolle gefallen wäre, hätten die Kritiker nie die Verschiedenheit der Quellen entdecken können, und wir wären nie hinter seine Schliche gekommen.

[1]) Eb. Schrader (Erkl. d. bibl. Urgesch. Gen. 1—9. 1863 u. in d. 8. A. v. de Wettes Einl. 1869) nimmt für die vier vorderen B.B. des Pentateuchs zwei

Dagegen machen Stähelin, F. Bleek (Einl. herausgegeb. v. J. Bleek u. Kamphausen), Riehm, Colenso u. a. die Ergänzungshypothese wieder geltend und wehren sich gegen die Annahme des zweiten Elohisten.

Die Verteidigung der Authentie und Einheit des Pentateuchs ruhte in C. Fr. Keils bewährten Händen (Einl. i. A. T. 3. A. 1873, und die Überarbeitung von Hävernicks Einl. 1854), während Fr. Delitzsch (Gen. ausgel. 2. A. 1853) schon etwas vermittelt. Nach ihm hat Moses die Reden des Dt. aufgezeichnet. Die sinaitischen Gesetze habe er mündlich verkündigt und von den Priestern, deren Beruf das war, aufschreiben lassen. Ein Mann wie Eleazar, Aarons Sohn, habe das große mit „Im Anfang" beginnende Werk geschrieben, und ein zweiter wie Josua oder ein anderer, auf dem Moses Geist ruhte (Nu. 11, 25), habe dieses Werk durch Einverleibung des Dt. ergänzt.

Quellenscheidungsversuche auf Grund der Entwicklungstheorie. Fragen wir nun nach dem Ertrag der kritischen Arbeit bis zum Jahre 1865, so werden wir aus vorstehendem erkennen, daß trotz großer Meinungsverschiedenheiten die negativen Kritiker doch darin einig waren, daß unser Pentateuch nicht auf einmal, sondern durch ein- oder mehrmaliges Ergänzen einer Grundschrift entstanden sei. E_1 sei das dem ganzen Pentateuch zu Grunde liegende Werk, in das E_2 und J eingearbeitet seien. Zuletzt sei das Dt. hinzugekommen, womit der Pentateuch abgeschlossen sei. Diese angeblich gesicherten Resultate wurden nun

---

unabhängige elohistische Quellenschriften an, welche vom Jahvisten zusammengearbeitet und ergänzt worden seien. Der ältere Elohist oder der annalistische Erzähler, dessen Werk sogar bis Jos. 24 erkennbar ist, lebte zur Zeit Davids. Der jüngere Elohist oder theokratische Erzähler, der bis 1. Kön. 9 zu verfolgen ist, lebte kurz nach der Trennung der Reiche und war ein Ephraimit. Diese beiden Schriften hat der Jahvist oder prophetische Erzähler zur Zeit Jerobeams II. zu einem einheitlichen Ganzen verarbeitet. Das Dt. hat ein gottbegeisterter Mann kurz vor der Kultusreform des Josias (622) verfaßt und mit den vier anderen B.B. zu unserem Pentateuch vereinigt.

[2]) A. Knobel (Komm. z. Nu. Dt. Jos. 1861) schreibt die anstößigen Stellen in E, in welchen sich elohistische und jahvistische Charakteristika vereinigt finden, dem Jahvisten zu, welcher sie aus zwei älteren Quellen (Rechts- und Kriegsbuch) schöpfte.

aber in Frage gestellt und gänzlich umgekehrt durch die Untersuchungen von Reuß, Graf, Wellhausen, denen heute fast alles huldigt.

Diese neueste Richtung borgt von Ewald den Gedanken, daß der Pentateuch nicht auf einmal entstanden sei, weder durch einmaliges Ergänzen der Grundschrift, noch durch einmaliges Zusammenarbeiten älterer Dokumente, sondern daß seine Entstehung sich über viele Jahrhunderte erstrecke, indem sich an einen Grundstock sekundäre und tertiäre Nachwüchse ansetzten. Von Hupfeld entlehnte man den Gedanken, daß J nicht bloß ein Ergänzer, sondern der Verfasser einer selbständigen Schrift sei, die aber nicht der jüngste, sondern der älteste Teil des Pentateuchs sei. In J sei E (früher E_2) als jüngerer und nicht älterer Bestandteil eingearbeitet. Von Hupfeld nämlich hatte man auch die Verteilung der elohistischen Stücke auf zwei verschiedene Verfasser beibehalten. Nach J und E sei D entstanden. Die früher so genannte Grundschrift sei zu allerletzt entstanden. Da sie die priesterlichen Gesetze enthielt (Lev. u. d. priesterl. Ges. in Ex. u. Nu.), so nennt man sie jetzt Priesterkodex (P).

Um zu diesen Resultaten zu gelangen, schlug man ganz neue Wege ein. Bisher hatte man die Versuche, den Pentateuch in seine mutmaßlichen Quellen zu zerlegen, vornehmlich auf sprachliche Verschiedenheiten gegründet (Litterarkritik), sich auch vorwiegend auf eine Prüfung der historischen Teile des Pentateuchs beschränkt und die daraus gewonnenen Resultate auch auf die in die historischen Teile eingerahmten gesetzlichen Partien ausgedehnt. Die neue Richtung jedoch nahm besonders die Gesetze unter ihre kritische Lupe und begnügte sich nicht mit einer Kritik der Form (Sprach-eigentümlichkeiten ꝛc.), sondern richtete ihr Augenmerk auf den Inhalt der Gesetze. Nun finden sich im Pentateuch drei Gesetzgebungen, nämlich 1. das Bundesbuch (Ex. 20—23, 2); 2. der Priesterkodex (Lev., Ex. u. Nu.) und 3. das deuteronomische Gesetz im Dt. Durch eine sorgfältige Vergleichung des Inhalts dieser drei Kodices findet man, daß sie so verschiedenartig und sich widersprechend sind, daß sie weder von *einem* Gesetzgeber noch zu *einer* Zeit gegeben sein könnten. Zwischen den drei Gesetzgebungen müssen große Zeitabschnitte liegen, in denen gewaltige

Umwälzungen in der Geschichte Israels stattfanden, welche Veränderungen der Gesetze nach sich zogen. Man stellt die drei Kodices unter das Gesetz der natürlichen Entwicklung, wie Darwin es in den Naturwissenschaften that. Die Entwicklung der Gesetze habe mit der Entwicklung des Volkes gleichen Schritt gehalten. Daher sind die einfachsten Gesetze als die ältesten, die komplizierteren als die jüngsten anzusehen. Danach sei das Bundesbuch wegen seiner Kürze und Einfachheit das älteste; das Dt. sei schon nach Form und Inhalt ein Fortschritt, also jüngeren Datums, während P mit seinen ausgebildeten Ritualgesetzen das jüngste sei.

Das Bundesbuch nämlich wisse noch nichts von einem besonderen Priesterstand, dem allein das Recht des Opferns zustehe. Es gestatte den Höhendienst und Opfern an verschiedenen und beliebigen Orten, wisse dagegen noch nichts von einer Konzentration des Kultus. Auch wisse es noch nichts von einer Regelung der Opfer durch Gesetze, sondern kenne die Opfer nur als freiwillige Gaben.

Die deuteronomischen Gesetze (D) kennen schon Priester und Leviten doch schreiben, sie dem ganzen Stamm Levi das Priestertum zu, so daß jeder Levit ein Priester sei. Hier erst werde der Kampf wider den Höhendienst geführt (Dt. 12) und Einheit der Kultusstätte gefordert. Auch sind hier schon gewisse Arten von Opfern spezifiziert.

Der Priesterkodex (P) schreibt das Priestertum der Familie Aarons zu, während die Leviten nur Diener der Priesterschaft sind. Hier wird nicht wie im Dt. die Konzentration der Opferstätte als Neuerung eingeführt, sondern als etwas selbstverständliches gefordert, und zwar so, als ob es schon seit Moses Zeiten so gewesen sei. Hier ist nun auch die Opferthora voll ausgebildet und jedes Opfer auf das genaueste vorgeschrieben; hier wird zum Gesetz, was früher freiwillige Gaben waren. Hier wurden auch die Feste durchweg theokratisch begründet, was in den früheren Gesetzen noch nicht der Fall war. Alle diese Theorien wurden in der Gestalt der Stiftshütte, Opferthora, Priester- und Levitengesetze auf die mosaische Zeit zurückdatiert, so daß sie das Gepräge der mosaischen Zeit tragen. Aber dieser Schein des Archäismus, der dem Priesterkodex aufgeprägt wurde, hält vor dem scharfen Auge der Kritik nicht stand.

Die Kritik begnügt sich nun nicht mit der Feststellung des relativen Alters der Quellen, sondern gibt auch fixe Daten für deren absolutes Alter. Nach Reuß ist die Reihenfolge und Entstehungszeit der einzelnen Teile des Pentateuchs folgende. Das Bundesbuch (Ex. 20—23) entstand zur Zeit Josaphats, J in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts. E ist vielleicht noch älter, aber erst später mit J zusammengearbeitet, und zwar so, daß eine Trennung fast unmöglich ist. D entstand kurz vor der Josiasreform (622), „angeblich ein Fund der Priester", und wurde zwischen der ersten Deportation und dem Untergang des Staates mit JE verbunden. Der Grundstock von Lev. 17—26, dem sogenannten Heiligkeitsgesetz, ist nachexilisch, aber voresraisch. Der von Esra promulgierte Kodex enthielt in knappem geschichtlichen Rahmen hauptsächlich eine Sammlung von Gesetzen verschiedenen Ursprungs (P 444), die mit J, E, D in der Zeit zwischen Nehemia und Alexander dem Großen zusammengearbeitet wurden.

Während aber die Bestimmung der Entstehungszeit von den bisherigen Kritikern nach subjektivem Ermessen geschah, also in der Luft schwebte, sucht die neue Schule von Reuß-Graf-Wellhausen für ihre obigen Altersbestimmungen objektive Gründe zu bringen. Sie findet nämlich Anhaltspunkte dafür in den übrigen historischen Büchern des Alten Testaments. Um zu ihrem Ziele zu gelangen, muß sie aber die letzteren für gefälscht und das in ihnen gegebene Bild von der Geschichte und Entwicklung Israels für ein falsches erklären, und dagegen die Geschichte Israels nach dem Grundsatze der natürlichen Entwicklung neu konstruieren. Durch das ganze Alte Testament zieht sich nämlich die Anschauung, daß der Pentateuch am Anfang der Entwicklung Israels steht. Die Gründung der Theokratie durch Moses ist der Ausgangspunkt der Geschichte Israels. Durch Mosen gab Gott alle uns im Pentateuch vorliegenden Gesetze. Die Propheten treten später als ergänzendes Element hinzu. Was sich in nachmosaischer Zeit Abweichendes findet, ist Entartung und Übertretung des Pentateuchs. Letzteres ist auch die Ursache des Gerichtes der Gefangenschaft des Volkes. Erst aus dem Exil kehrt Israel als ein sich streng an die mosaischen Gesetze haltendes Volk zurück, nachdem es an den Wassern Babels geläutert ist. Die Kritik erklärt nun, daß dieses Bild kein wahres

sein könne, sondern ein gefälschtes sei. Man habe im Exil die alten Quellen geändert, idealisiert, überfärbt, indem man die Auffassung der gesetzeseifrigen nachexilischen Zeit auf die alten Quellen auftrug. Es sei unnatürlich und dem Gesetze der natürlichen Entwicklung zuwider, daß Israel seine Entwicklung mit dem vollendeten Priesterkodex begonnen habe, welcher an das Ende der Entwicklung gehöre. Reuß erklärt, daß er Anstoß nahm an dem „unnatürlichsten Wunder: das Beginnen der religiösen Erziehung Israels mit der fertigen levitischen Kultordnung". „Den P der Zeit nach vor die Propheten setzen, hieße doch den katholischen Meßkanon der Bergpredigt vorangehen lassen" (Reuß). Israel entwickelte sich nicht anders als die umwohnenden Heiden. Im Anfang unterschied es sich nur in dünner Linie von den letzteren. Sein Verhältnis zu Jahve beruhte nicht auf dem historischen Bunde, der am Sinai geschlossen wurde, sondern war ein natürliches angestammtes. Moses hinterließ dem Volke nur den Satz: Jahve ist Israels Gott, und Israel ist Jahves Volk. Jahve war Israels Nationalgott. Erst die Prophetie erhob das Volk zum Bewußtsein seiner hohen Bestimmung, nämlich der Anbahnung einer Weltreligion. Die nachexilische gesetzeseifrige Zeit ist ein Herabsinken von der Höhe des Prophetismus.

Hand in Hand mit dieser Entwicklung des Volkes ging auch die allmähliche Ausbildung des Gesetzes. Trotz der Übermalung, welche die geschichtlichen Quellen nach dem Exil erfuhren, lassen sich in ihnen noch Anhaltspunkte finden, mit deren Hilfe die Entstehungszeit der drei pentateuchischen Kodices festzustellen ist. Daß der Pentateuch noch nicht existierte zur Zeit, die in den geschichtlichen Büchern Richt., Sam. und zum Teil auch Kön. beschrieben ist, geht aus dem Umstand hervor, daß die dort erzählte Geschichte mit den pentateuchischen Gesetzen in Widerspruch steht. Den größten Propheten, einem Samuel und Elias, sei das Gesetz unbekannt. Bemerkenswert ist aber, daß zur Zeit der Richter und ersten Könige der Höhendienst blüht. Das ist in Übereinstimmung mit dem Bundesbuch, das ja den Höhendienst erlaubt. Also ist wohl seine Entstehung in diese Zeit zu setzen. Erst Josias schafft den Höhendienst ab und beschränkt das Opfern auf dem Altar in Jerusalem. Damit stimmt, daß das Dt. (Kap. 12) den Kampf gegen den

Höhendienst führt und Einheit der Kultusstätte fordert. Darum ist das unter Josias (622) angeblich aufgefundene Gesetzbuch (2. Kön. 22) das Dt., welches zu dieser Zeit entstanden ist. Als nach Josias Tode die Früchte seiner Reformation wieder schwanden und das Volk später aus Babel zurückkehrte, führte Esra (444) den Priesterkodex ein, wie Neh. 8 berichtet.

Die oben in groben Umrissen dargelegte Anschauung von dem Werden unseres Pentateuchs hat unter den Ungläubigen in allen Ländern viele Anhänger gewonnen. Natürlich hat jeder, wie die „Selbständigkeit" das ja nicht anders zuläßt, in Einzelheiten seine besonderen Meinungen, was aber an dem Ganzen nichts ändert. Wir begnügen uns hier, in der Anmerkung die vornehmsten Vertreter der neuen Schule nebst ihren Hauptschriften, in denen sie obige Hypothese vortragen, anzuführen. [1])

---

[1]) Ed. Reuß beansprucht die Vaterschaft der neuen Hypothese, da er sie schon seit 1833 (also vor Vatke und George, die schon 1835 ähnliche Ansichten äußerten) in seinen Vorlesungen vortrug. Er gibt eine formvollendete Darstellung seiner Ansicht von der Entstehung des Pentateuchs in seiner „Geschichte der heil. Schr. d. A. T. 2. A. 1890. — C. H. Graf (Die geschichtl. B.B. des A. T. 1865) war der erste, der die Aufmerksamkeit der Kritiker auf die neuen Ideen lenkte. — Jul. Wellhausen wirbt ihnen durch seine blendend geschriebene „Geschichte Israels" I. 1878 die meisten Anhänger. — C. H. Cornill (Einl. 2. A. 1893) faßt die Probleme kurz zusammen und löst sie im Sinne der neuen Hypothese. — H. Schulz (Atl. Theol. 1878) und R. Smend (Lehrb. d. atl. Religionsgeschichte 1893) stellen die Theologie des Alten Testaments und die Geschichte Israels auf Grund des Gesetzes der natürlichen Entwicklung dar. — H. Holzinger (Einl. i. d. Hexateuch 1893) ist Trabant von Wellhausen. — Um die Errungenschaften der kritischen Arbeit auch dem Volke mundgerecht zu machen, gab E. Kautzsch in Verbindung mit Baethgen, Guthe, Kamphausen, Kittel, Marti, Rothstein, Ruetschi, Ryssel, Siegfried, Socin eine neue Übersetzung der „Heil. Schrift des A. T." heraus, welche die berühmte de Wette'sche ersetzen soll. In ihr ist der „seither gewonnene reiche Ertrag der atl. Schriftforschung" verwertet worden, indem am Rande die angeblichen Quellen durch Zeichen (E, J, P) angedeutet und im Anhang ein „Abriß der Geschichte des atl. Schrifttums" auf Grund der neuen Hypothese gegeben ist. — In Holland verkündet besonders Abr. Kuenen (Volksreligion und Weltreligion, 1882. Histor.-krit. Einl. 1887 ꝛc.) mit Nachdruck die neue Anschauung von der Entstehung des Pentateuchs und das neue Bild von der Entwicklung Israels. — In England ist Robertson Smith (The Old Test. in the Jewish Church. 2. Ed. 1892 etc.) ein eifriger Anhänger Wellhausens. Auch R. Driver (An

Von den Gegnern der Entwicklungshypothese nennen wir zunächst Riehm, Noeldeke und Dillmann. Sie stehen mit den Gegnern auf demselben Boden des Rationalismus und bekämpfen die neue Hypothese, weil sie nicht mit den von ihnen vertretenen Hypothesen stimmt. So vertritt Th. Noeldeke (Unters. z. Kritik d. A. T. 1869) im wesentlichen die Urkundenhypothese Hupfelds. Nur weist er P manche Stücke zu, die Hupfeld davon ausschied. Auch macht er den Gegnern das Zugeständnis, daß P das Altertum nicht so sehr nach der israelitischen Volksüberlieferung schildere, sondern daß sie Geschichte und Gesetzgebung mehr nach theoretischen Gesichtspunkten gestalte. Auch brauche P nicht gerade die älteste Quelle zu sein, doch könne es auch nicht viel jünger sein als J und E. D sei um 622 geschrieben und in den sonst fertigen Pentateuch eingefügt worden. Ezechiel ist von P abhängig und nicht umgekehrt. Aug. Dillmann (Über d. Komposition des Hexateuchs i. s. Komm. z. Nu., Dt. Jos. 1886) ist wohl der bedeutendste Vertreter der Urkundenhypothese. Er hält den Entwicklungstheoretikern gegenüber entschieden daran fest, daß D älter sei als P. Nach ihm liegen dem Hexateuch fünf Schriften zu Grunde, nämlich E, P, J, D und S. E ist das israelitische Sagengeschichtsbuch, welches mit Gen. 20 beginnt und bis nach Josua reicht. Es ist im 10. Jahrhdt. aus schriftlichen (Ex. 20—23) und mündlichen Quellen zusammengeschrieben. J ist im 8. Jahrhdt. entstanden; es beginnt mit Gen. 1. D entstand kurz vor der Josiasreform. Dabei wurden E und J als Quellen für das Geschichtliche, das Bundesbuch und andere Gesetze (z. B. die Sammlung S), wie sie uns jetzt in P zusammenhängend vorliegen, für das Gesetzliche benutzt. P ist aus verschiedenen Quellen kompiliert, indem es sich aus einem Kern (Q)

Introduction to the Litt. of the Old Test. 1892) macht für die neuen Ideen Propaganda. — In Amerika hat sich P. Haupt verdient gemacht um die neue Schule durch eine neue kritische Ausgabe des A. T. mit farbiger Unterscheidung der Quellen und kritischen Bemerkungen in englischer Sprache (The Sacred Books of the Old Test. A critical edition of the Hebrew text, printed in colors, with notes). Die Koryphäen der Quellenscheidungswissenschaft (Driver, Bennet, Budde, Cornill, Wellhausen, Siegfried, Kittel u. a.) haben daran mitgearbeitet. Eine englische Übersetzung des hebräischen Textes erschien unter dem Titel „The Polychrome Bible“. —

durch Erweiterungen allmählich entwickelte. Dieser Kern der Priesterschrift, welcher um 800 entstand, ist der geschichtliche Rahmen von P mit den zugehörigen gesetzlichen Stücken. Q benutzte die Gesetzsammlung S und für das Geschichtliche E. Für P ist charakteristisch, daß er eigentlich und wesentlich Theorie und Systematisierung ist, eine rein ideale Ordnung, welche in die mosaische Zeit zurückgetragen wird, keine offizielle sondern private Sammlung von Gesetzen. Man sieht, daß sich Dillmann hier sehr nahe mit Wellhausen berührt, welcher P für das Produkt langjähriger Arbeit der Priester und Gelehrten bezeichnet. S (Lev. 17—26) enthält die Gesetze, welche Heiligkeit fordern. Viele seiner Bestimmungen werden von D als altmosaisch anerkannt. Eine Sammlung von S (d. i. solcher Gesetze, welche am Sinai gegeben zu sein beanspruchen) wurde schon von Q benutzt, die vorliegende aber ist jünger. Q, E, J sind um 600 zusammengearbeitet. Im Exil ist D mit diesem Werk verbunden. Noch vor der Rückkehr unter Esra hat man die Gesetzesschrift und einzelne umlaufende priesterliche Thoroth in die mittleren Stücke des großen Sammelwerks eingefügt und Jos. abgetrennt, um für die neue Gemeinde ein Mosegesetzbuch zu erhalten. Soweit es im Rahmen von Q möglich war, hat man Sachordnung eingeführt. Esra brachte den Pentateuch zur Anerkennung (444). Unter den Händen der folgenden Schriftgelehrten ist nichts mehr in den Pentateuch eingefügt worden. Wohl aber ist der Text durchgearbeitet und abgefeilt worden, wie die im samaritanischen Text und in den LXX enthaltenen älteren Lesarten zeigen.

Die vermittelnden Kritiker. Unter den auf dem Boden der Offenbarung stehenden Gegnern der Entwicklungshypothese nennen wir zunächst diejenigen, welche zwischen der christlichen Glaubensüberzeugung und den Ergebnissen der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments durch die rationalistischen Kritiker vermitteln wollen. Zu dieser vermittelnden Richtung gehören Delitzsch,[1]) Strack,[2]) Oettli,[3]) König,[4]) Köhler[5]) u. a.

[1]) Fr. Delitzsch tritt der Entwicklungshypothese entschieden entgegen in Luthardts Zeitschr. f. kirchl. Wiss. u. Leben. 1880: Pent.-krit. Studien. 1882: Urmosaisches. Auf das Quellenscheiden auf Grund litterar-kritischer Kennzeichen läßt er sich jedoch jetzt auch ein in den neueren Auflagen seiner sonst so treff-

Dieselben sind bibelgläubig. Sie treten der rationalistischen Schule von Reuß, Graf und Wellhausen entschieden entgegen. Sie nehmen

---

lichen Kommentare. Doch im „Neuen Komm. über d. Gen." 1887 wiederholt er seine nachfolgenden Notierungen nicht, nimmt sie aber auch nicht ausdrücklich zurück. Die ältesten Stücke im Pentateuch sind die Lieder (Nu. 21; Dt. 32. 33), der Dekalog und das Bundesbuch. Aus der jahvistisch-deuteronomischen Beschaffenheit dieser gesetzlichen Stücke ergibt sich, „daß, wenn von den zwei charakteristisch unterschiedenen Darstellungsweisen eine auf einen mosaischen Urtypus zurückgeht, dies die jahvistisch-deuteronomische, und nicht die elohistische ist". J, der die Paradiesesgeschichte erzählt, ist also der älteste Bestandteil des Pentateuchs. P ist vorexilisch, doch sein Inhalt ist älter als seine Kodifikation und Schlußredaktion; die Vorgeschichten (vom elohistischen Schöpfungsbericht bis Joseph) waren schon in alter Zeit aufgezeichnet. Auch das Legislativ-Geschichtliche in P ist nicht Dichtung, sondern aus der Überlieferung geschöpft, welche schon D bekannt war. P ist nicht ein einheitliches Werk, sondern eine Grundlage (Q), ist von der Priesterschaft nach und nach erweitert worden; so wurden u. a. auch das Heiligkeitsgesetz und andere Gesetzsammlungen aufgenommen. E (von Gen. 20 an) wurde mit J vereinigt durch Ineinanderarbeiten, ehe D seine letzte Gestalt erhielt. Die eingreifende Hand des Deuteronomisten (der vom Deuteronomiker, dem Verfasser des Dt. erster Gestalt, unterschieden wird) ist im ganzen Pentateuch mit Ausnahme der rein legislativen Teile von P erkennbar. D ist nachsalomonisch, aber vorjesaianisch, d. h. in seiner vorliegenden Gestalt, während sein Inhalt älter ist. Der rechtsgeschichtliche und litterarische Prozeß, aus dem unser Pentateuch hervorging, hat sich bis in die nachexilische Zeit fortgesetzt. Esra hat (444) wahrscheinlich nur P vorgelesen.

[2]) Der sonst so treffliche Komm. z. d. heil. Schr. d. A. T. von Strack und Zöckler steht leider auch mehr oder weniger unter dem Zeichen des Quellenscheidens. H. L. Strack (Komm. z. Gen. bis Nu. u. Einl. i. A. T. in Zöcklers Hdb. 3. A. 1889) macht im Kommentar den Versuch, den Pentateuch bezw. die vier vorderen B.B. in die mutmaßlichen Quellen zu scheiden, wobei er sich an Hupfeld anlehnt. Er kommt auf Grund der litterarischen Analyse zu dem Resultat, daß der Tetrateuch aus drei oder zwei großen Quellenschriften (zwei oder einem E und J), wozu im Dt. noch die deuteronomische Quellenschrift komme, zusammengearbeitet sei. Auch im B. Jos. seien diese Quellen deutlich erkennbar. Die von der Kritik gegenwärtig zu lösenden Probleme seien, Zahl, Reihenfolge und absolutes Alter der einzelnen Quellenschriften zu bestimmen. Er verwirft die Ansicht der Radikalen, welche den Priesterkodex für nachexilisch erklären und in ihm nicht gute Tradition geschichtlicher und gesetzlicher Art sehen, sondern ihn als eine spätere tendenziöse Dichtung ansehen.

[3]) S. Oettli (Dt. in Strack und Zöcklers Komm.) findet im ganzen Dt. redaktionelle Überarbeitungen, Einschübe ꝛc. Der Verfasser des Dt. habe alte priesterliche Gesetze benutzt; letztere waren eine einfachere Gestalt der uns in P

das Bild, das die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments uns von der Geschichte Israels entwerfen, wonach der Pentateuch an

---

kodifiziert vorliegenden Gesetzsammlung. Oettli räumt ein, daß die Tradition, die das Dt. dem Moses zuschreibt, eine nicht zu verachtende Stütze darin finde, daß im Dt. der große Prophet durchweg redend auftritt und daß 31, 3ff. die Aufzeichnung „dieser Thora" durch Moses bezeugt wird. Es sei jedoch zweifelhaft, was „diese Thora" bezeichne. Man könne darunter nicht den ganzen Pentateuch verstehen, weil in den ersten vier B.B. jedesmal hervorgehoben sei, was von Moses Hand sei, also wohl nur Dt. 12—26. Letzteres Korpus könne aber nicht von Moses geschrieben sein, weil es auf schriftliche Vorlagen zurückweise und das Endergebnis eines schriftstellerischen Prozesses sei. Die mosaische Abfassung werde aber ferner dadurch ausgeschlossen, daß das Prophetengesetz schon auf eine Entartung des Prophetenwesens zurückblicke, daß einige Gesetze deutlich auf die Königszeit weisen. Ferner: „solche Spezialverfügungen wie 22, 6—8; 23, 25—26; 22, 23—29; 24, 1—4, 19—22; 25, 5—10 kann der Mittler des Gottesbundes nicht erlassen haben". Die Entstehung des Dt. falle in die Zeit zwischen Hiskias und Jesaias. 2. Kön. 22 wird nur das Dt. gefunden. Man bemerke, wie der naturalistisch-rationalistische Grundsatz von der natürlichen Entwicklung auch auf Oettli seinen Einfluß übt. Die allgemeinen Gesetze sind ihm die ältesten, während die speziellen erst aus der Erfahrung herauswachsen!

[4]) E. König (Die Hauptprobleme d. altisr. Religionsgeschichte gegenüber d. Entwicklungstheoretikern, 1884. Beiträge zum positiven Aufbau der Religionsgesch. Isr. I.: Die Bildlosigkeit des legitimen Jahvekultus, 1886) tritt den Entwicklungstheoretikern mit Glück entgegen. In seiner Einl. i. d. A. T. stellt er aber sich selbst das Ziel: „Die Harmonie der christlichen Glaubensüberzeugung mit allen wahrhaft begründeten Ergebnissen der Erforschung des A. T." Letztere sind: Vormosaisch im Pentateuch ist Gen. 14, das ein Stück aus dem Buche der Kriege Jahves zu sein scheint. Die vier letzten B.B. des Pentateuchs spiegeln die Wirklichkeit der zweiten Hauptepoche Israels wider. Mosaisches Erbe sind davon nur Ex. 15; 20, 22—23; 33; 34, 10—26; Nu. 6, 24—26; 10, 35ff.; 21, 14ff.; 27—30. E entstammt der Richterzeit, J der davidischen Zeit, P der Zeit zwischen 600—500. Das Dt. beruht auf mosaischer Grundlage.

[5]) A. Köhler, † 1897, (Lehrb. d. bibl. Gesch. d. A. T. I. 1875. II. 1889 bis 1893) steht von den Vermittelungstheologen noch am treuesten zu Gottes Wort. Sein Lehrbuch ist ein bedeutendes und gründliches Werk. Siegreich tritt er der neuen Geschichtskonstruktion entgegen. Er hält an der Wahrhaftigkeit der Geschichte fest, wie sie uns in den atl. Geschichtsbüchern überliefert ist. Eine tendenziöse Übermalung der letzteren läßt sich nicht nachweisen. Die mosaische Gesetzgebung geht aller Geschichte des Volkes voran und ist die immer wieder auftauchende Korrektur seines sich stets erneuernden Abfalls. Die Prophetie kennt das Gesetz und gründet sich auf das Gesetz. Zum Gesetz kehrt man nach dem Exil zurück. Leider läßt Köhler sich auch etwas von dem Zeitgeist be-

der Spitze der Entwicklung steht, als ein historisch getreues an und wollen von einer Fälschung oder Übermalung der alten Geschichtsquellen, die nach dem Exil stattgefunden habe, nichts wissen. Sie nehmen also den Offenbarungsgehalt des Alten Testaments an und befassen sich nicht mit einer Kritik des Inhalts. Wenn sie nun auch durch eine große Kluft von jener ungläubigen Richtung getrennt sind, so begegnen sie ihr doch freundlich auf dem Gebiet der litterarischen Analyse. Aus Spracheigentümlichkeiten ꝛc. schließen sie, daß der Pentateuch nicht von Moses noch in mosaischer Zeit geschrieben sei, sondern erst Jahrhunderte danach aus verschiedenen Quellen kompiliert sei. Diese Quellenschriften aber stammten auch nicht aus der mosaischen Zeit, obwohl sie mosaische Grundlagen

---

einflussen. Auch ihm ist der Pentateuch aus einem jüngeren Elohisten und dem Jahvisten durch einen Redaktor zusammengesetzt. Er redet, freilich in vorsichtiger Weise, von Legendarischem, Irrtümlichem, Ausgeartetem, Falschem ꝛc.

Eine eigene Stellung nimmt neuerdings D. Klostermann in Kiel ein. Er hat gegen das unfruchtbare Scheiden des Pentateuchs in Quellen, das er bis dahin selbst betrieb, mutig Front gemacht und es den wissenschaftlichen Tod genannt. Leider stellt er nun eine neue Hypothese auf, die auf eben solch schwachen Füßen steht als die von ihm aufgegebene. Er geht von 2. Kön. 22 aus und läßt dort nur Dt. 5—28 gefunden werden, während er Dt. 1—4 und 29—34 für Zusätze aus Josias Zeit erklärt, durch welche dieses Buch des Bundes einerseits mit dem Tetrateuch verbunden, und anderseits vom B. Jos. abgetrennt wurde. Eben diese Kap. deuten darauf hin, daß das B. Nu., in das das Dt. zur Zeit des Josias eingeordnet wurde, zu jener Zeit als Autorität galt, die über die letzten Zeiten Moses zuverlässig berichtet. Da nun Nu. mit den ersten drei B.B. des Pentateuchs als enge zusammenhängend und nach einem einheitlichen Plan gearbeitet aufgewiesen werden kann, so ist damit der ganze Pentateuch als ein einheitliches Schriftwerk erweislich. Der ganze Tetrateuch ist in nachsalomonischer Zeit nach einem einheitlichen Plan entstanden, dessen festes Gerippe ein chronologisches System bildet. Letzteres hat aber keinen objektiv historischen Wert, sondern ist rein subjektiv künstlich gemacht und soll darstellen, daß die ganze Geschichte Israels ihren Höhepunkt im salomonischen Tempel und seiner Kultusgemeinde gefunden hat. So rettet Klostermann zwar die einheitliche, nicht aber die mosaische Abfassung des Pentateuchs. Doch es geht noch weiter! Bei der Zerstörung Jerusalems sind die Normalausgaben verloren. Nach dem Exil konnten nur noch Bruchstücke aus Privatexemplaren zusammengebracht werden, die Esra zu unserem Pentateuch zusammenarbeitete. Wir haben demnach in unserem Pentateuch kein ursprüngliches Gotteswort, sondern nur ein menschliches Targum, einen Kommentar über die göttlichen Offenbarungsthaten und Worte.

haben, die sich mündlich oder schriftlich erhielten. Im allgemeinen vertreten sie die Urkundenhypothese Hupfelds, natürlich jeder mit eigenen Zuthaten. Da sie nun auf dem Boden der Offenbarung stehen, müssen sie sich mit dem Zeugnis Christi und der Apostel für Moses abfinden. Den rationalistischen Kritikern hatte das ja wenig Kopfzerbrechen gekostet. Die vermittelnden Kritiker erklären, daß die Frage nach dem Verfasser des Pentateuchs gänzlich außer dem Bereich der Wirksamkeit Christi, die das Erlösungswerk betraf, lag. Wenn Christus Moses den Schreiber des Pentateuchs nenne, so akkomodiere er sich der irrigen Anschauung seiner Zeit. Die Anschauung der Apostel wird einfach als irrig erklärt, was mit Hilfe der modifizierten Inspirationslehre ermöglicht wird.

Die positiven Kritiker. Mit diesem Namen bezeichnen wir diejenigen, die voll auf dem Boden der Offenbarung stehen und die mosaische Abfassung des Pentateuchs verteidigen. Sie haben sowohl die Angriffe der rationalistischen Kritiker als auch die der offenbarungsgläubigen aber vermittelnden abzuweisen. Sie stellen die negative Kritik bloß als die Tochter des Abfalls von Gott. Sie zeigen den vermittelnden Kritikern, daß man die nachmosaische Entstehung des Pentateuchs nicht mit dem Ausspruch Christi, daß Moses von ihm geschrieben, vereinigen könne. Entweder steht Moses als Autor des Pentateuchs mit Christus oder beide fallen! Eine Vermittelung ist da eine Verleugnung Christi. Sie zeigen dann ferner, auf wie schwachen Füßen die Entwicklungstheorie wie auch alle Trennungshypothesen stehen. Bei einer unparteiischen Abwägung der Gründe für und wider Moses spricht viel mehr für als gegen Moses. In diesem Sinne kämpfen Bredenkamp, Roos, Böhl, Bender, [1]) Rupprecht, [2]) Zahn, [3]) Hesedamm, [4])

[1]) C. J. Bredenkamp (Ges. u. Proph. 1881), F. Roos (Die Geschichtlichkeit des Pent., 1883), Ed. Böhl (Zum Ges. u. Zeugnis, 1883) richten sich besonders gegen die Wellhausensche Hexateuchkritik, während A. Bender (Vortr. ü. d. Offenb. Gottes auf atl. Boden mit steter Berücksichtigung der krit. Forschung, 1891) mit Glück den Gegenbeweis gegen die Aufstellungen von Reuß führt.

[2]) Ed. Rupprecht gibt in „Die Anschauung der krit. Schule Wellhausens v. Pent.", 1893, eine kompendiarische Darstellung und Abweisung der Entwicklungstheorie. Ferner erschien von Rupprecht: Das Rätsel des Fünfbuches Mose und seine falsche Lösung. Eine Reihe krit. Einzelunters. u. Zeugnisse. Ein Beitrag zur Lösung einer brennenden Zeitfrage mit eingehender Berück-

Stosch.[1]) In Amerika hat sich der Presbyterianer Green[2]) durch seine tüchtige Verteidigung der mosaischen Abfassung des Penta-

sichtigung der Quellenscheidung von Dr. Strack, 1894. Ferner: Des Rätsels Lösung oder Beiträge zur richtigen Lösung des Pentateuchrätsels für den christlichen Glauben und die Wissenschaft. I.: Die Lösung für den Christenglauben oder das Zeugnis Jesu Christi und der Apostel. Unter besonderer Berücksichtigung der Professoren D. D. Köhler, König, Meinhold, 1895. II. 1: Erweis der Echtheit und Glaubwürdigkeit des Pent. für die Wissenschaft, 1896. Hier werden alle äußeren Zeugnisse für die mosaische Abfassung des Pentateuchs gesammelt und unter steter Abweisung der gegnerischen Einwürfe besprochen. R. geht von dem Unbestrittenen aus rückwärts, indem er mit den B.B. Esra und Nehemia beginnt und aus jeder der vorgehenden atl. Schriften nachweist, daß sie den Pentateuch voraussetzen. In II. 2 bringt er die inneren Gründe für die mosaische Abfassung.

[3]) D. A. Zahn wendet sich in entschiedener und mannhafter Weise gegen Real- und Litterarkritik und weist sie ganz trefflich ab. Von seinen Schriften erwähnen wir: Deuteronomium. Eine Schutzschrift wider modern-kritisches Unwesen, 1890. — Ernste Blicke in den Wahn der modernen Kritik d. A. T., I., 1893; II., 1894. — Israel u. jüd. Gesch. Eine Beurteilung der Schrift von J. Wellh. 1895.

[4]) K. Hesedamm (Pseudonym für „Der Römerbrief beurteilt u. geviertelt". Eine kritische Untersuchung. Motto: Richt. 14, 12: „Ich will euch ein Rätsel aufgeben." 1891) verspottet in geistreicher Weise die Sezierwut der Kritiker, die ihren Scharfsinn auf die Aufteilung des Pentateuchs in Quellen verschwenden, indem er mit demselben Scharfsinn nachweist, daß der Römerbrief aus vier von unbekannten Verfassern herrührenden Quellenschriften redigiert sei. G_1 und G_2 reden nur von „Gott". JC stelle „Jesus Christus" und CJ „Christus Jesus" neben Gott als Grund des Heils dar. Jeder Schriftsteller hat einen verschiedenen Gedankengang und eine Reihe ihm allein eigentümlicher Wörter. Solche Verhöhnung verdient die Kritik mit ihren fruchtlosen, geisttötenden Quellenscheidungsversuchen!

[1]) G. Stosch (Atl. Studien. I.: Die Entstehung der Gen. 1896) vertritt Vitringas Dokumentenhypothese bezüglich der Entstehung der Genesis. Danach haben die Väter von Adam bis Joseph ihre Erlebnisse mehr oder weniger schriftlich hinterlassen. Diese Urkunden, welche bei den Israeliten aufbewahrt wurden, habe Moses gesammelt, geordnet und mit den nötigen Zusätzen versehen.

[2]) H. Green ist einer der entschiedensten und tüchtigsten Verteidiger des Pentateuchs. Beherrschung des Materials, Scharfsinn, Gerechtigkeit dem Gegner gegenüber, dem er auf alle Einwürfe antwortet, vor allem aber gläubiges Beugen unter Gottes Wort zeichnen ihn aus. In „Die höhere Kritik des Pentateuchs" (Engl. 1895. Dtsch. 1897) behandelt er 1. den Pent. in seinem Verhältnis zum A. T. als Ganzem, 2. einheitlicher Plan des Pent., 3. äußere und innere Gründe für die mosaische Autorschaft, sowie Überblick über und

teuchs den Ehrennamen „Hengstenberg Amerikas" erworben. Um ihn schart sich eine Anzahl Kritiker, die in fähiger Weise für die mosaische Entstehung des Pentateuchs eintreten. Ebenso erschallen in England Stimmen für Moses.[1])

Das Reden der Steine. Die Stellung derer, die die mosaische Abfassung des Pentateuchs verteidigen, wird nicht unwesentlich gestärkt durch die Entzifferung der Steininschriften, welche in unserer Zeit an den ältesten Stätten der Menschheit entdeckt wurden. Der berühmte Assyriologe A. H. Sayee (The Higher Criticiom and the Verdict of the Monuments 1894), der übrigens Rationalist ist, erklärt sich für die mosaische Abfassung des Pentateuchs. Die litterarische Analyse ruhe z. T. auf der stillschweigenden Annahme, daß der Pentateuch im Zeitalter Moses nicht geschrieben sein könne, da die Israeliten zu der Zeit noch nicht gelernt hätten, die Schreibkunst für litterarische Zwecke zu verwenden. Doch je mehr durch die Forschungen von Babel, Assur und Ägypten man befähigt sei, den Pentateuch in das Licht der Geschichte der anderen orientalischen Völker zu stellen, um so größer

---

Widerlegung der frühesten Einwände (Anachronismen ꝛc.), 4. Darlegung und Abweisung der verschiedenen Trennungshypothesen, 5. die Ursprünglichkeit der Gesetze gegenüber den Entwicklungshypothesen, 6. Aufzeigung des durch und durch unbiblischen Charakters dieser Hypothesen. In „The Unity of the Book of Genesis" 1895, bringt er den Nachweis, daß die Trennungshypothesen nicht einmal in der Gen., wo sie noch am meisten Schein für sich haben, durchzuführen sind. Ferner erschien: „Die Feste der Hebräer in ihrer Beziehung auf die modernen krit. Hyp. über d. Pent. Dtsch. 1885." In „Moses and the Prophets", 1883 wendet er sich besonders gegen Kuenen und R. Smith. An Green schließen sich an C. Elliot (A vindication of the Mosaic authorship of the Pent. 1884), E. C. Bissel (The Pent., its origin and structure. An examination of recent theories. 1885) u. a. m.

[1]) In England treten für den mosaischen Ursprung ein J. Sime (The Kingdom of All-Israel, its History, Litt. and Worship. 1883 und Dt., the Peoples Book, its origin and nature). Binnie (The proposed reconstruction of the Old Test. History. 1880), Rob. Watts (The newer criticism and the analogy of the faith. A reply to lectures by Rob. Smith. 1882), G. J. Curtis (The Levitical Priests. With a preface by Fr. Delitzsch. 1877), J. Robertson (The Early Religion of Israel, as set forth by biblical writers and by modern critical historians. The Baird Lecture for 1889) und viele andere.

werde die Wahrscheinlichkeit, daß Moses den Pentateuch geschrieben haben könne; ja es wäre verwunderlich, wenn er ihn nicht geschrieben hätte. Kanaan zur Zeit Moses war, wie die umliegenden Länder, ebenso entwickelt als Europa zur Zeit der Renaissance. Sollten allein die Israeliten inmitten all der litterarischen Wirksamkeit ungebildet gewesen sein? Die Israeliten konnten lesen und schreiben, ehe sie sich in Kanaan niederließen. Ferner finden wir in der Litteratur der den Israeliten stammverwandten Babylonier und Assyrer nicht ein solches Auseinanderreißen und Aneinanderpassen von schwer vereinbaren Fragmenten, wie sie nach der Kritik im Pentateuch vorliegen sollen. Alle Kopien wurden bei jenen Völkern mit großer Treue und Genauigkeit hergestellt. Der Inhalt des Pentateuchs, der durch die Kritik als unhistorisches Überbleibsel einer Volkstradition bezeichnet wird, wird durch die archäologischen Entdeckungen als wesentlich historisch erkannt. Monumente aus derselben Zeit, die noch stetig aufgegraben werden, beweisen, daß wir in der Geschichte der Patriarchen, des Auszugs aus Ägypten ꝛc. Geschichte und nicht Legende vor uns haben. Was will gegen solche Thatsachen die Wörterliste der Kritiker sagen! Was wir von der hebräischen Litteratur haben, ist nur ein Teil von dem, was einst existierte; unsere Kenntnisse von der hebräischen Sprache sind unvollkommen. Bedenken wir dabei, daß die Kritiker Europäer oder Amerikaner sind, deren Gedankengang von dem des Orients weit verschieden ist, so werden wir erkennen, daß es unmöglich ist, auf Grund sprachlicher Verschiedenheiten den Pentateuch in die kleinsten Fragmente zu zerlegen und Vers für Vers verschiedenen Verfassern zuzuteilen.

Schlußwort. Im Fluge haben wir die Geschichte der Pentateuchkritik überschaut. Diese Geschichte ist eigentlich in sich selbst schon eine Widerlegung der vom Unglauben aufgestellten Hypothesen. Eine Hypothese jagt die andere, eine bringt die andere zu Falle. In allen Angriffen steht der Pentateuch als das Wort Gottes fest wie der Fels im sturmbewegten Meer. Wielange dauerts, und es wird die jetzt herrschende Entwicklungshypothese durch eine andere ersetzt! Der Böse ruht nicht, sondern kommt in immer neuen Gestalten, um das feste prophetische Wort wankend zu machen. Wir können auch nicht den Wunsch hegen, es möchten

diese Angriffe auf den Pentateuch nie stattgefunden haben. Waren sie doch der Anlaß, daß die Kirche ihren Glauben an die mosaische Abfassung auch mit historisch-kritischen Gründen besser verteidigte als bisher und die unbrechbare Einheit des Pentateuchs gründlicher aufwies, als es bis dahin geschehen war. Das erscheint uns jedoch als ein böses Zeichen der Zeit, daß die Kritik an der Schale nagt und zum Kern nicht durchdringen kann. Wie lebhaft wird man durch das unfruchtbare Quellenscheiden doch an jene Zeiten des innerlich erstarrten Judentums erinnert, das uns im Talmud dargestellt wird, das seine Erbauung aus dem heiligen Gotteswort schließlich in dem Zählen der Buchstaben, Wörter ꝛc. suchte!

II. Christus Comprobator.

Der Pentateuch beansprucht, von Moses geschrieben zu sein. Dieser Anspruch wird durch das ganze Alte Testament hindurch bis zur Zeit Christi von allen Israeliten konstant und einmütig anerkannt. Für Christen ist es nun von der größten Bedeutung, zu wissen, ob Christus und mit ihm seine inspirierten Apostel den Selbstanspruch des Pentateuchs und den Glauben der Juden von der mosaischen Abfassung des Pentateuchs billigen oder nicht. Halten Christus und seine Apostel Moses für den Verfasser des Pentateuchs? Diese Frage ist nicht kurzerhand mit Ja oder Nein zu beantworten, sondern bedarf wegen der Einwürfe der vermittelnden Kritiker einer genaueren Betrachtung.

Es ist zweifellos eine Wahrheit, wenn jene Kritiker versichern, daß Christi Kommen in die Welt den Zweck hatte, unser Geschlecht von der Sünde zu erlösen, und nicht den, litterarische Streitfragen bezüglich der Entstehung des Pentateuchs zu entscheiden, die in seiner Zeit noch nicht einmal aufgekommen waren. Aus dieser Wahrheit schließt man nun, daß man in Christi Worten eine Antwort auf unsere Frage nicht erwarten dürfe. Dieser Schluß ist jedoch falsch. Aus jener Thatsache folgt nur, daß Christi Aussprüche, welche sich auf die mosaische Abfassung unseres Pentateuchs beziehen, nicht mit der Absicht gegeben wurden, über diesen Punkt Belehrung zu geben, sondern nur gelegentlich, beiläufig gegeben wurden. Über den Ursprung des Pentateuchs Belehrung zu geben, dazu lag eben keine Veranlassung vor, weil alle Sekten einstimmig Moses für den Verfasser hielten. Zu Christi Zeiten hatte der römische Bischof auch noch nicht den Laien den Kelch entzogen. Ist Christi Wort: „Trinket alle daraus!“ ein weniger entscheidender

Beweis gegen diese römische Irrlehre? Ebensowenig ändert der Umstand, daß zu Christi Zeit die mosaische Autorschaft noch nicht angegriffen worden war und Christi Aussprüche, die sich auf den Ursprung des Pentateuchs beziehen, darum den Charakter des Gelegentlichen tragen, nicht im geringsten etwas an der Bedeutung dieser Aussprüche. Es handelt sich lediglich darum, festzustellen, was Christus thatsächlich über den Ursprung des Pentateuchs aussagt, bezw. welche Anschauung seinen Aussagen zu Grunde liegt oder darin vorausgesetzt ist. Das muß dann so gewiß Wahrheit sein, als Christus der Mund der Wahrheit ist. Fragen wir also: Was sagt Christus wirklich über die Verfasserschaft der Thora aus, bezw. welche Ansicht liegt seinen Aussprüchen zu Grunde oder ist darin vorausgesetzt?

„Hat euch nicht Moses das Gesetz gegeben?" (Joh. 7, 19) fragt Christus die Juden, und aus dem Munde des Jüngers, den Jesus lieb hatte, schallt es wieder: „Das Gesetz ist durch Mosen gegeben!" (Joh. 1, 17). Hier ist Moses als das Werkzeug, Gott als der Gesetzgeber bezeichnet. Darum heißt es z. B. bezüglich des vierten Gebots: „Gott befahl" (Matth. 15, 4), und das ganze Gesetz wird „das Gesetz des Herrn" (Luk. 2, 23) genannt. Nach dem Neuen Testament ist Gott der Gesetzgeber, Moses der Mittler des Gesetzes. Unter dem „Gesetz" versteht der Herr sowie die Juden die ganze Thora. Das Gesetz ist also nicht das Produkt natürlicher Entwicklung, nicht nachmosaisch, sondern mosaisch. Daß das die Anschauung des Neuen Testaments ist, muß allseitig zugestanden werden. Wie man damit aber die nachmosaische Abfassung des Pentateuchs vereinbaren will, ist uns unerfindlich, selbst wenn man zugesteht, daß im Pentateuch mosaisches Recht mit später entstandenen Gesetzen zusammengearbeitet ist. Delitzsch u. a. behaupten nun, daß im Neuen Testament Moses nur als der Mittler nicht als der Schreiber des Gesetzes bezeichnet sei. Doch Moses wird auch als der Schreiber, nicht bloß von etlichen Gesetzen, sondern der ganzen Thora betrachtet.

Das schließen wir zunächst von der Thatsache, daß das Neue Testament die fünf Bücher Moses als das inspirierte Wort Gottes ansieht. Die Wurzeln des Neuen Testaments liegen im Alten Testament und besonders in der Thora, die nach Form wie Inhalt

dem ganzen Alten Testament zu Grunde liegt. Christus gründet alle seine Aussprüche und sein ganzes Werk auf das Alte Testament. Seine Apostel gründen die Predigt des Evangeliums ebensowohl auf das Alte Testament als auf Christi Wort und Werk. Gesetz, Geschichte und Prophetie der Thora sammeln sich in Christo wie die Sonnenstrahlen im Brennglase. Als Beweis dafür können wir zahlreiche Stellen im Neuen Testament anführen, welche aus der Thora entnommen sind; allein vom Dt. finden sich mehr als sechzig Beziehungen im Neuen Testament. Diese Beziehungen des Neuen Testaments auf die Thora sind entweder Stellen der Thora, welche citiert sind, oder Erzählungen der Thora, welche erwähnt sind, oder Aussagen, welche sich an Aussagen der Thora anlehnen. Wir weisen nur auf etliche hin, um zu zeigen, was die Thora für Christum und die heiligen Schreiber des Neuen Testaments ist. Christus erklärt, daß die Schriften des Alten Testaments von ihm zeugen (Joh. 5, 39). Christus kam nicht, um das Gesetz zu zerstören, sondern zu erfüllen (Matth. 5, 17—19). „Und fing an von Mose und allen Propheten und legte ihnen alle Schriften aus, die von ihm gesagt waren" (Luk. 24, 27). „Denn es muß alles erfüllet werden, was von mir geschrieben ist im Gesetz Mosis, in den Propheten und in Psalmen" (V. 44). Wenn die Thora Moses notwendigerweise ihre Erfüllung in Christo finden muß und auch thatsächlich findet, so ist sie damit als Gottes Wort erwiesen. Dasselbe ist zu schließen von dem Gebrauch, den Christus (Mark. 12, 26) z. B. von Ex. 3, 6 macht. — Wie Christus, so sagen und thun auch seine Apostel nichts, ohne es auf die Autorität des Alten Testaments zu gründen. Das Evangelium von Christo, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, das Petrus in seiner Pfingstpredigt und später verkündet, ist die Erfüllung des Bundes, den Jahve mit Abraham machte (Apg. 2, 39; 3, 25). St. Paulus erklärt vor König Agrippa betreffs seines Evangeliums, daß er „sage nichts außer dem, daß die Propheten gesagt haben, daß es geschehen sollte, und Moses" (Apg. 26, 22). In Rom predigte St. Paulus „von Jesu aus dem Gesetze Mosis und aus den Propheten" (Apg. 28, 23). St. Matthäus hat ja bekanntlich sein Evangelium geschrieben, um zu zeigen, daß in Christo die Weissagungen erfüllt sind. Die Epistel an die Hebräer weist nach, daß die mosaischen

Institutionen ihre Erfüllung in Christo finden. Die Erzählungen der Thora werden von Christus und seinen Aposteln als Geschichte und nicht als Fabeln betrachtet (Mark. 12, 26; Apg. 7, 22). In den Erzählungen werden Beziehungen auf Christum gesehen, z. B. in der Geschichte der Hagar (Gal. 4, 24), in dem Felsenwasser in der Wüste (1. Kor. 10, 4). Die Rechtfertigung allein durch den Glauben wird aus der Geschichte Abrahams bewiesen ꝛc. Dieser Gebrauch, den Christus und seine Apostel von der Thora machen, indem sie alle ihre Worte und Werke daraus begründen, zeigt genugsam, daß sie dieselbe für Gottes Wort ansehen. Daher führen sie oft eine alttestamentliche Stelle ein mit der Formel „der heilige Geist sagt" oder „der Herr sagt" (Hebr. 3, 7. 8 ꝛc.), anstatt der gebräuchlichen „die Schrift sagt". Israel „ist vertrauet, was Gott geredet hat" (*τὰ λογια τοῦ θεοῦ*. Röm. 3, 2). Dann ist es mit ausdrücklichen Worten gesagt, daß alle Schrift (d. i. nach dem Kontext zunächst das A. T.) von Gott eingegeben ist (2. Tim. 3, 16). Ist die Thora aber das inspirierte Wort Gottes, so kann sie nicht den Ursprung haben, den die negativen und neuerdings auch etliche positive Kritiker ihr zuschreiben. Die Verwerfung der Inspiration der Thora ist die notwendige Folge, zu der die Vertreter der Dokumentenhypothese getrieben werden. Denn wenn der Pentateuch nicht mosaisch ist, sondern Jahrhunderte nach Moses entweder durch Zusammenarbeiten älterer Urkunden oder durch allmähliche Zusätze zu einem Grundstock entstand, so kann er um seines Selbstzeugnisses willen nicht Gottes Wort sein. Nur wenn die Thora von Moses geschrieben ist, können Christus und die Apostel sie als inspiriertes Wort Gottes ansehen.

Daß Christus und die Apostel Moses als den Schreiber der Thora ansehen, erkennen wir ferner aus der Art und Weise, in der sie aus der Thora citieren. Neben den Citationsformeln: „Es stehet geschrieben im Gesetz", „das Gesetz sagt", lesen wir oft „Moses sagt", „Moses hat befohlen" (Matth. 8, 4, Mark. 10, 4 ꝛc.). Hier wenden die Kritiker ein, daß Christus durch diese Citationsformeln Moses nicht als den Verfasser der Thora bezeichnen wolle, sondern daß er sich damit nur der in seiner Zeit üblichen Citationsweise bediene. „Moses" stehe hier für „Thora". Damit sei aber gar nichts über die Verfasserschaft der Thora ausgesagt. Wir

wollen zugeben, daß in manchen Stellen der Name Moses als eine Bezeichnung der Thora und nicht des Verfassers genommen werden kann, obwohl nicht notwendigerweise genommen werden muß; aber in anderen Stellen ist diese Annahme nicht einmal möglich, da sie nur dann verständlich sind, wenn man „Moses" als den Namen des Verfassers der Thora nimmt (Joh. 5, 46. 47; Röm. 10, 5; Luk. 24, 44 ꝛc.). Da wir die Möglichkeit zugeben, daß in etlichen Stellen „Moses" und „Thora" promiscue gebraucht sein mögen, so wollen wir von solchen Stellen nicht direkt schließen, daß sie Moses als den Schreiber der Thora erklären. Aber wir fragen: warum wird die Thora „Moses" genannt? Weil zur Zeit Christi alle Sekten der Juden darin übereinstimmten, daß Moses der Verfasser der Thora sei (Matth. 19, 7; Mark. 12, 19; Joh. 1, 46; Josephus, Antiq. XVII, 6, 3). Der Brauch, die Thora „Moses" zu nennen, ist gegründet auf und herausgeflossen aus dem Glauben, daß Moses der Autor der Thora sei. Dieser Glaube wird von Christo geteilt und gebilligt, indem er sich jenem Brauch anschließt. Wenn Moses die Thora nicht geschrieben hätte, so hätte sich Christus nimmermehr einer Citationsweise bedient, welcher der Glaube an die mosaische Abfassung der Thora zu Grunde liegt.

Christus sagt: „Hören sie Mosen und die Propheten nicht, so werden sie auch nicht glauben, wenn jemand von den Toten auferstünde" (Luk. 16, 31). Auch wenn wir mit den vermittelnden Kritikern hier für „Moses" Thora setzen, so folgt dennoch, daß Christus Glauben fordert für alles, was in der Thora geschrieben stehet. Nun lesen wir in der letzteren: „Und Mose schrieb dies Gesetz" (Dt. 31, 9); ferner: „Da nun Mose die Worte dieses Gesetzes ganz ausgeschrieben hatte in ein Buch" (V. 24). Fordert Christus nun keinen Glauben für diesen Selbstanspruch der Thora?

„Wenn ihr Mosi glaubtet, so glaubtet ihr auch mir; denn er hat von mir geschrieben. So ihr aber seinen Schriften nicht glaubet, wie werdet ihr meinen Worten glauben?" (Joh. 5, 46—47.) Hier erklärt Christus, daß Moses in seinen Schriften von ihm geschrieben hat! Diesem Zeugnis kann man sich nicht entwinden durch die Erklärung, daß Christus sich der üblichen Citationsweise anbequeme, ohne damit etwas über den Verfasser auszusagen, denn hier werden der Schreiber (Moses) und seine Schriften (die Thora)

unterschieden. Es ist wohl kaum nötig zu bemerken, daß Christus unter den Schriften Moses eben dasselbe verstand, was seine Zeit darunter verstand, nämlich die ganze Thora. Es ist ja auch dem radikalsten Kritiker noch nicht eingefallen, zu leugnen, daß zu Christi Zeit die Thora längst abgeschlossen vorlag. Moses hat von Christo geschrieben, und zwar nicht etwa nur die direkt messianischen Stellen von dem Urevangelium (Gen. 3, 15) an bis zu der Verheißung des großen Propheten der Zukunft (Dt. 18, 15), sondern nusquam non (Bengel). Alles in der Thora zielet auf Christum, und zwar nicht bloß negativ, d. i. daß das Gesetz, indem es Erkenntnis der Sünde wirkt, den Boden für ihn bereitet, sondern auch positiv, d. i. das Ritualgesetz, die Opfer und anderen Institutionen der Thora sowohl als auch die Erzählungen der Thora sind Typen oder Sachweissagungen auf den verheißenen Messias.

Es ist also keine Frage, daß Christus und seine inspirierten Apostel felsenfest überzeugt sind, daß die Thora von Moses geschrieben ist. Für Christen ist das von entscheidender Bedeutung. Joh. 5, 46—47 fordert Christus Glauben für seine Worte, weil Moses von ihm geschrieben hat. Glaubet ihr Mosen, so glaubet ihr Christo, denn nach Inhalt wie Ursprung sind Moses Schriften und Christi Worte identisch. Ihrem Ursprung nach sind sie von Gott, ihr Inhalt ist Christus selbst. Welch inniges und enges Verhältnis zwischen Christi Worten und Moses Schriften! Indem wir Moses Schriften annehmen, nehmen wir thatsächlich Christi Worte an, und umgekehrt. Wäret ihr wahre Jünger Moses, so wäret ihr Jünger Christi; wäret ihr Jünger Christi, so wäret ihr Jünger Moses. Das ist in der That der Gegensatz in unserer Zeit zwischen der Kirche und der negativen Kritik. Wenn die Repräsentanten der letzteren an Christum glauben und Christ Worte annehmen würden, so würden sie auch den Schriften Moses glauben und darum Moses als den Verfasser des Pentateuchs ansehen. Die mosaische Abfassung der Thora wird aus historisch-kritischen Gründen angefochten, weil man den Glauben an Christum, die Offenbarung, den Gott, der Wunder thut, den Inhalt der Thora verloren hat. Die mosaische Abfassung wird beanstandet, weil man mit Gott zerfallen ist und mit dem Vordrängen der kritischen Frage den Abfall von Gott verdecken will. Die Leug-

nung Gottes, der sich offenbart, zieht dann ja notwendig nach sich, daß man mit den historischen Wegen der göttlichen Offenbarung in Konflikt gerät. Obgleich der Kampf auf dem Felde der Kritik geführt wird, ist es in Wirklichkeit ein Kampf gegen die Offenbarung. Es ist eine unbestreitbare Thatsache, daß die Leugnung des mosaischen Ursprungs des Pentateuchs eine Frucht des Rationalismus ist, alle Kritiker, die die nachmosaische Abfassung behaupten, stehen der Offenbarung feindlich gegenüber. Die Frage nach dem Verfasser der Thora ist in erster Linie nicht eine kritische, sondern eine dogmatische. Die Resultate der historisch-kritischen Untersuchungen sind immer in Übereinstimmung mit dem dogmatischen Standpunkt des Kritikers. Kritiker wie Hengstenberg, Hävernick, Keil, Green u. a., die auf dem Boden der Offenbarung stehen, sind durch ihre gründlichen kritischen Arbeiten zu der Überzeugung geführt, daß weder äußere noch innere Gründe, mögen die letzteren litterarischer oder realistischer Art sein, gegen die mosaische Verabfassung sprechen, sondern für dieselbe. Nur in jüngster Zeit haben etliche gläubige Kritiker den Versuch gemacht, zwischen dem Zeugnis Christi und seiner Apostel und den Ergebnissen der negativen Kritik zu vermitteln. Sie behaupten, daß Christus, wenn er Moses als den Verfasser der Thora bezeichne, sich der falschen Ansicht seiner Zeit akkomodierte, ohne jedoch sie zu teilen. Sollte Christus eine Ansicht geteilt und dadurch sanktioniert haben, die er selbst als verkehrt erkannte? Dann würden wir nicht mehr absolutes Vertrauen in die Worte Christi setzen dürfen und unser Glaube an seine absolute Wahrhaftigkeit müßte modifiziert werden. Uns graut davor, die Folgen nur auszudenken! Nein, Christi Ansicht vom Ursprung der Thora und die der negativen Kritiker läßt sich nicht vereinbaren. Hier gilt kein Hinken auf beiden Seiten, sondern nur ein mannhaftes entweder-oder.

Mit dem Zeugnis der inspirierten Schreiber des Neuen Testamentes finden sich die vermittelnden Kritiker ab, indem sie dasselbe einfach für irrtümlich erklären, was aber aber nur infolge einer Modifikation der biblisch-kirchlichen Inspirationslehre möglich ist. In der modernen Inspirationslehre wird großer Nachdruck gelegt auf den Unterschied zwischen Offenbarung und Inspiration. Die heiligen Schriften, so erklären fast alle neueren

Theologen, enthalten die Geschichte oder die Berichte der Offenbarungen, die Gott im Laufe der Zeit durch Wort und That gegeben hat. Diese Offenbarungen haben die heiligen Schreiber beschrieben und aufgezeichnet. Inwieweit sie nun dabei vom heiligen Geist inspiriert worden sind, wird verschieden gedacht von den verschiedenen Theologen. Nach einigen beschränkte sich die Thätigkeit des heiligen Geistes auf ein Bewahren vor Irrtümern in den wesentlichen Dingen, einigen bleibt von der Inspiration nicht mehr als ein gewisser Takt, der die heiligen Schreiber befähigte, in allem wesentlichen das rechte zu treffen. Von der Annahme nun, daß die heiligen Schriften die Berichte über die Offenbarungsthaten und Werke sind, wird die Möglichkeit gefolgert, daß in solchen Dingen, die nicht zur Geschichte der Offenbarung gehören oder nicht wesentliche Stücke der letzteren sind, irrige Meinungen vorkommen können. Zu diesen irrigen Meinungen zählt man denn auch die Ansicht der Apostel vom mosaischen Ursprung der Thora. Aber wenn die heiligen Schreiber in solchen Dingen irrten, wer bietet uns dann Sicherheit, daß die Linie zwischen offenbarter Wahrheit und der dem Irrtum unterworfenen menschlichen Weisheit nicht weiter zu ziehen ist? So wird der Boden, auf dem wir stehen, unterminiert und das feste prophetische Wort wankend gemacht. Thatsächlich beansprucht die heilige Schrift jedoch eine ganz andere Inspiration. „Alle Schrift ist von Gott eingegeben" (2. Tim. 3, 16. θεόπνευστος, Vulgata: inspiratus, gottgehaucht). „Die heiligen Menschen Gottes haben geredet, getrieben von dem heiligen Geist" (2. Petr. 1, 21). Hier erscheinen die heiligen Männer als Instrumente, mittels derer der heilige Geist redet und schreibt. Wie nun eine Flöte einen anderen Ton gibt als eine Trompete, obgleich es derselbe Hauch ist, der den Ton bewirkt, so stört der heilige Geist nicht die Eigentümlichkeit oder Individualität seiner Instrumente. Gott redete durch die Propheten πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως (manchmal und auf mancherlei Weise, Hebr. 1, 1). Die mancherlei Weisen des göttlichen Sprechens hängen ab von und korrespondieren mit der Verschiedenheit seiner Instrumente. Das Wort, das der heilige Geist durch Jeremias spricht, hat einen anderen Ton als das, das er durch Jesaias spricht. Die Gedankenverbindungen in St. Pauls Briefen sind verschieden von denen in St. Johannes

Schriften ꝛc. Dieses menschliche Kleid der heiligen Schriften ist darum durchaus kein Grund, der berechtigte, in der Schrift zwischen Dingen göttlichen und menschlichen Ursprungs zu unterscheiden. Alles ist den heiligen Schreibern vom heiligen Geist eingehaucht. Sprachverschiedenheiten ꝛc. erklären sich eben daraus, daß es verschiedene Menschen sind, denen der heilige Geist seine Worte einhaucht. Obwohl es uns unmöglich ist, eine klare Vorstellung von dem Vorgang der Inspiration uns zu machen, so können wir doch falsche Vorstellungen abwehren. Wir dürfen uns den Vorgang nicht als einen mechanischen vorstellen, weder als ein Diktieren noch als ein Sprechen in einer Geheimsprache vom dritten Himmel. Die heiligen Männer waren keine Schwärmer, sondern verständige Männer. Sie haben gesehen und gehört, was sie schreiben (Joh. 19, 35), oder es von Augen- und Ohrenzeugen erforscht (Luk. 1, 3). Aber auch die Dinge, die sie wußten, sind ihnen eingehaucht zu der Zeit, an dem Platze, in der Verbindung ꝛc., da sie die Sachen schreiben sollten. Aus dem vorgehenden ergibt sich nun schon, daß ihnen nicht etwa nur die Hauptsachen eingehaucht wurden, sondern auch die geringfügigen Dinge, so gewiß als die Vorsehung Gottes auch über die Haare auf unserem Haupte sich erstreckt. „Alle Schrift", d. i. alles, das geschrieben ist, ist gottgehaucht, nicht nur die Substanz, sondern alle Sachen und Worte (Matth. 1, 22; 2, 15; 10, 19; Hebr. 1, 5; 3, 7; 1. Kor. 2, 13; 1. Thess. 1, 10 ꝛc.). Wenn wir überhaupt eine Inspiration annehmen, so muß es die Wortinspiration sein, denn Sachen und Gedanken können nicht anders als durch Worte ausgedrückt werden; die Worte sind vom Gedanken unzertrennlich. Da also die Bibel nicht nur die Offenbarungen Gottes enthält, sondern das inspirierte Wort Gottes ist, so kann auch kein Irrtum darin gefunden werden. So kann auch das Zeugnis der ntl. Schreiber für die mosaische Abfassung der Thora nicht falsch sein, weil es ihnen durch den heiligen Geist eingehaucht ist. Da nun Christus und die inspirierten Apostel zeugen, daß Moses der Schreiber des Pentateuchs ist, so glauben wir als Christen ihnen in diesem Stück so gut als in allen anderen.

Da wenden uns nun die Kritiker ein, daß der Glaube an Christum keine Schranke für kritische Untersuchungen sein könne, sonst würde er der Erforschung der Wahrheit hinderlich sein

(de Wette, Einl. p. 226 u. a.). Christen, welche auf Christi Zeugnis hin Moses für den Verfasser der Thora halten, werden als unfähig erklärt, in kritischen Fragen unabhängig zu urteilen. Keil, der Verfasser der trefflichsten Einleitung ins Alte Testament (3. A. 1873), wird beschuldigt, bei seinen kritischen Untersuchungen in dogmatischen Vorurteilen befangen gewesen zu sein (cf. Strack, Einl. in Zöcklers Hdb. p. 213). In diesem Tone geht es weiter. Nun wollen wir ja gar nicht leugnen, daß wir von vornherein fest überzeugt sind, daß alle objektiven und unparteiischen kritischen Untersuchungen nur dazu dienen werden, daß Christi Ansicht von dem Ursprung des Pentateuchs als korrekt erwiesen wird. Aber selbst wenn wir von Christi Zeugnis ganz absehen und uns nur durch ein sorgfältiges Abwägen der historisch-kritischen Gründe für und wider Moses über den Ursprung des Pentateuchs vergewissern wollen, selbst dann stehen wir auf einem anderen Standpunkt als der negative Kritiker. Letzterer setzt voraus, daß Moses den Pentateuch nicht geschrieben habe, und sucht nach Stützen dafür. Wir nehmen den Pentateuch für das, wofür er sich selbst gibt, und wofür er seit über 3000 Jahren von Synagoge wie Kirche einmütig gehalten worden ist. Von diesem Standpunkt sehen wir uns die inneren und äußeren Kriterien an, welche für Moses sprechen und beurteilen die, welche gegen ihn geltend gemacht werden. Daß bei einer solchen gerechten Abwägung der Gründe pro et contra Moses sich dann die Wagschale zu gunsten der mosaischen Abfassung senkt, ist nicht Schuld unseres Vorurteils, sondern der Schwachheit der Gründe, auf die die negative Kritik ihre Hypothesen aufbaut.

Die Kritiker wollen uns nun glauben machen, daß ihre Untersuchungen völlig objektiv und vorurteilslos sind. In Wirklichkeit aber sind ihre Augen geblendet durch das Vorurteil, daß Moses die Thora nicht geschrieben habe. Das Selbstzeugnis der Thora über ihren Verfasser wird einfach als falsch erklärt. Von diesem Standpunkte aus sucht man nach Stellen, welche scheinbar der mosaischen Abfassung widersprechen, bezw. sie werden so gepreßt und gemacht, daß sie es thun. Dann wird eine Hypothese aufgestellt, welche das Werden der Thora erklären soll. Wo der Textesbestand laut gegen die Hypothese schreit, wird er so kon-

struiert, daß er sich in die Zwangsjacke fügt. Die litterarischen Gründe, auf die die Urkundenhypothesen aufgebaut sind, sind so subjektiven Charakters, daß es jedem verständigen Menschen als ein Unding erscheinen sollte, auf solche Gründe solche Hypothesen zu bauen. Die aus dem Inhalt des Pentateuchs, nämlich aus der Beschaffenheit der Gesetze gezogenen Argumente für die nachmosaische und successive Entstehung des Pentateuchs ruhen auf dem dogmatischen Vorurteil, daß die Gesetze nicht durch göttliche Offenbarung gegeben sind, sondern das Produkt natürlicher Entwicklung und Ausbildung sind. Um die Entwicklungshypothese mit den übrigen Geschichtsbüchern des Alten Testaments in Einklang bringen zu können, ist es nötig, zu behaupten, daß sie nach dem Exil übermalt, idealisiert oder geradezu gefälscht sind. Die Stellen in den geschichtlichen Büchern, aus denen man trotz der Fälschung noch Spuren von dem Werden des Pentateuchs ziehen will, werden dann durch gewaltsame Exegese gezwungen, auszusagen was sie aussagen sollen.

Es ist uns unmöglich, in solchem Vorgehen der Kritik voraussetzungsloses und objektives Forschen zu sehen. Wir folgen auch in der Pentateuchfrage Christo als unserem sicheren Führer. Das soll uns aber nicht abhalten, alle historisch-kritischen Gründe für und wider Moses gewissenhaft zu prüfen, obwohl wir a priori überzeugt sind, daß wir dadurch nur bestärkt werden in unserem Glauben, daß Christi Anschauung von der Entstehung des Pentateuchs sich als die rechte erweisen wird.

III. Das Selbstzeugnis der Thora über ihren Verfasser.

Wenn auch für den Christen die Stellung Christi zur Pentateuchfrage maßgebend ist, so empfängt sein Glaube doch durch die Anwendung der historisch-kritischen Methode eine nicht unwesentliche Stärkung. Wenn wir nun auf dem letztgenannten Wege uns über den Verfasser der Thora Gewißheit verschaffen wollen, so müssen wir bei unparteiischem Vorgehen zuerst die Frage sorgfältig prüfen: Wen beansprucht die Thora selbst als ihren Verfasser? Es zeugt durchaus nicht von „wissenschaftlicher und voraussetzungsloser" Forschung, wenn die negative Kritik sich über diese Frage leicht hinwegsetzt. Das, was die Thora selbst über ihren Verfasser aussagt, ist von der größten Bedeutung für die Beantwortung einer der brennendsten Fragen unserer Zeit. Gibt sich die Thora selbst nicht als mosaisches, sondern als nachmosaisches Werk, so mag ihr Inhalt ja immerhin geschichtliche, ja inspirierte Wahrheit sein. Gibt sich aber die Thora klar und deutlich als mosaisches Werk zu erkennen, und es ergäbe sich danach aus einer vorurteilslosen Abwägung der inneren und äußeren Kriterien, daß sie weder von Moses noch in mosaischer Zeit, noch überhaupt von einem Verfasser oder zu einer Zeit auf einmal entstanden sein könne, so ist sie das Werk eines Täuschers und Lügengriffels, der sich hinter Moses Maske versteckt. Daß aber der heilige Geist sich eines solchen nicht als Werkzeuges bedient haben kann, steht fest. Ja, in diesem Falle würden wir der Thora nicht einmal ohne weiteres eine solche geschichtliche Glaubwürdigkeit zusprechen dürfen, wie wir sie glaubwürdigen Profanschriften des Altertums zuschreiben. Fragen wir daher, abgesehen von allem anderen: Für wessen Werk will die Thora selbst gelten?

Der Angelpunkt der Thora ist die Bundesschließung am Sinai (Ex. 20—23). Alles, was derselben von Gen. 1 an vorangeht, bereitet dieselbe vor, ist also Geschichte; alles Nachfolgende ist Entfaltung des Bundesschlusses, also vorwiegend gesetzlichen Inhalts. Von den Erzählungen werden zwei mit ausdrücklichen Worten als von Moses auf Gottes Befehl niedergeschrieben eingeführt.[1]) „Und der Herr sprach zu Mose: Schreibe das zum Gedächtnis in das Buch" (Ex. 17, 14). Der göttliche Befehl zur Niederschrift des vernichtenden Sieges über Amalek wird damit begründet, daß diese Gottesthat eben dadurch im Gedächtnis Josuas und der kommenden Geschlechter rege erhalten werden soll. Es liegt die Vermutung nahe, daß Moses auch die anderen denkwürdigen Gottesthaten hat aufschreiben müssen. Diese Vermutung wird uns zur Gewißheit, wenn wir beachten, daß Moses jenen denkwürdigen Sieg eintragen soll „in das Buch" (basepher), d. i. in das bekannte Buch, in das er schon andere Gottesthaten eingeschrieben hat. Freilich ist der Artikel nur durch das Vokalzeichen ausgedrückt, welches von den Punktatoren herrührt. Doch spricht nicht nur nichts gegen die Richtigkeit der Punktation, sondern es spricht vielmehr der Umstand dafür, daß überhaupt der Zusatz „in das Buch" hinzugefügt ist, was doch überflüssig wäre, wenn Moses nur jene Gottesthat wider Amalek aufzeichnen sollte. — Nach Nu. 33, 2 hat Moses auf Gottes Befehl die Lagerstätten aufgezeichnet. Laut V. 50 steht der Schreiber, Moses, in Moabs Gefilden. Er blickt zurück auf den Weg, den er mit dem Volk in den letzten vierzig Jahren von Ägypten bis an die Grenzen des verheißenen Landes zurückgelegt hat. An jede Station knüpfen sich Erinnerungen verschiedener Art, der erbarmenden Liebe Gottes, der Undankbarkeit des Volkes und wider der erbarmenden Liebe Gottes. In der Lagerliste bietet Moses in kurzen Zügen die Geschichte des Volkes seit dem Auszuge bis zur Gegenwart. Die Liste ist eine knappe Zusammenfassung

[1]) Aus dem Umstand, daß in den vorderen vier B.B. der Thora erwähnt wird, daß Moses auf Gottes Befehl bestimmte Sachen aufschreiben muß, schließen die Gegner, daß also nicht die ganze Thora von Moses geschrieben zu sein beanspruche. Doch aus der Prämisse folgt das letztere keineswegs, sondern nur, daß für das Aufschreiben der übrigen Teile Moses keinen besonderen göttlichen Befehl erhielt, oder wenn doch, daß er ihn nicht mitteilt.

dessen, was uns in Ex., Lev. und Nu. ausführlicher berichtet wird, und zwar schlägt sie dieselbe Reiseroute ein wie jene mittleren B.B. der Thora. Stimmt sie nun auch mit den letzteren überein, so ist sie von denselben doch nicht abhängig in dem Sinne, daß sie etwa auf Grund jener zusammengestellt wäre; denn sie enthält Namen ꝛc., welche jene nicht enthalten. Solche Zusätze können aber nur aus der Feder dessen stammen, der alles mit erlebt hat. Diese Lagerliste ist unzweifelhaft mosaisch. Der Verfasser der Liste muß aber auch der Verfasser des Restes der Thora sein. Das schließen wir aus dem Verhältnis der ersteren zum letzteren. Es ist nämlich noch keinem Kritiker gelungen, die Liste auf Grund sprachlicher Eigentümlichkeiten einer der angenommenen Quellenschriften zuzuteilen, da sie sprachliche Charakteristika hat, die von der Kritik nur J oder nur E oder nur P zugesprochen werden. So ist sie ein Stein des Anstoßes, weil sie sich den Trennungshypothesen nicht fügen will. Aus der Uniformität der Sprache ergibt sich, daß der Verfasser der Liste auch J, E und P geschrieben haben muß, d. i. die Geschichte Israels, wie sie uns in den mittleren B.B. vorliegt. Da sich nun schlagend darthun läßt, daß die geschichtlichen und gesetzlichen Teile der Thora ein einheitliches Werk bilden, so ist die Liste für die mosaische Abfassung der ganzen Thora ein Beweisstück von größtem Werte. Von Gen. 1 bis Ex. 19 treibt nämlich alles auf die Bundesschließung am Sinai hin, die durch jene Geschichte vorbereitet wird. In die geschichtlichen Teile von Nu. sind die Gesetze eingerahmt und erweisen sich eben dadurch als unauflöslich mit den geschichtlichen Partien verbunden. So haben wir in der Lagerliste ein Dokument von Moses Hand, das für die mosaische Abfassung der ganzen Thora spricht.

Auch die Niederschrift von gesetzlichen Partien wird Moses ausdrücklich zugeschrieben. Man unterscheidet in der Thora drei große Teile von Gesetzen, die zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Gelegenheiten durch Moses gegeben wurden, nämlich 1. die die Bundesschließung begründenden Gesetze (Ex. 20—23), 2. die priesterlichen Gesetze im ganzen Lev. und den entsprechenden Teilen von Ex. und Nu., 3. die deuteronomische Gesetzgebung im Dt.

Die erstgenannte Gesetzgebung ist enthalten im „Bundesbuche". Dazu gehören die von Gott selbst vom Sinai dem Volke ver-

kündigten zehn Bundesworte als das Fundamentalgesetz des Bundes (Ex. 20, 1—17), sowie die Grundzüge der Bundesverfassung (Ex. 20, 22—24, 2), die der Herr dem Volke durch Mosen gibt. „Da schrieb Moses alle Worte des Herrn" (24, 4), „und nahm das Buch des Bundes, und las es vor den Ohren des Volkes" (V. 7). Nachdem das Volk seine Bereitwilligkeit ausgesprochen, auf Grund dieser Gesetze mit dem Herrn in ein Bundesverhältnis zu treten, vollzieht Moses die Bundesschließung durch einen entsprechenden, feierlichen rituellen Akt. Das Bundesbuch enthält offenbar nur die obgenannten, dem Bunde zu Grunde liegenden Gesetze (Ex. 20—23), welche den Kern der Thora bilden und in den folgenden Gesetzgebungen weiter ausgeführt werden. — Auf Gottes Befehl (Ex. 34, 27) muß Moses hernach die Gesetze der erneuerten sinaischen Bundesschließung niederschreiben, nämlich die Worte, die Gott 34, 11—26 spricht, und nicht etwa die zehn Gebote, die Gott ja selbst vorher schon (34, 1) auf die von Moses neu hergestellten Tafeln mit seinem Finger geschrieben.

Da Jahve inmitten seines Volkes als unmittelbarer König thronen will, so muß nach seinen Angaben seine heilige Wohnung hergestellt werden. Das gibt den Anlaß zum Erlaß der Priester- und Ritualgesetze, die den Dienst an der Hütte des Stifts regeln. Diese Gesetze stehen Ex. 25—40 (mit Ausnahme von Kap. 32—34, wo der durch seine oftmalige Wiederholung typisch gewordene Abfall durch die Anbetung des goldenen Kalbes berichtet wird), im ganzen Lev. und in Nu., in welch letzterem Buch sie mit der Geschichte verwoben sind, aus der der geschichtliche Zusammenhang und der Anlaß der Gesetze zu ersehen sind. Diese priesterlichen oder levitischen Gesetze werden allemal als solche eingeführt, die Gott dem Mose auf dem Sinai und auf den nachfolgenden Wanderungen in der Wüste befohlen hat. Obwohl ihre Niederschrift durch Moses nicht mit ausdrücklichen Worten ausgesprochen wird, so ist dieselbe doch, abgesehen von allen anderen Gründen, mehr als wahrscheinlich. Der Bau der Stiftshütte und ihrer Geräte konnte gar nicht vorschriftsmäßig ausgeführt werden, wenn die göttlichen Anordnungen dafür den Bauleuten nicht schriftlich vorlagen. Die komplizierte Opferthora konnte nur beachtet werden, wenn sie den Priestern schriftlich vorlag u. s. w.

Das dritte Korpus der pentateuchischen Gesetze, der sogenannte deuteronomische Kodex, umfaßt die gesetzlichen Teile des Dt. (Kap. 1—31, 23). Es ist im 11. Monat des 40. Jahres des Auszuges. Moses lagert mit dem Volke in Moabs Gefilden im Angesichte des verheißenen Landes. Moses, der Vater des Volkes, steht im Begriff von hinnen zu scheiden. Ehe er aber seinen Stab in Josuas Hände legt, legt er noch einmal dem Volke das Gesetz ans Herz, und zwar thut er dieses in der Form der mahnenden und tröstenden Rede. Auch die Geschichte des Volkes seit dem Auszuge verwendet er paränetisch in seinen Gesetzesreden. Die Gesetze der mittleren Bücher wiederholt er teils in zusammenfassender, teils in erläuternder und erweiternder Gestalt. Diese moabitischen Gesetzesreden hat Moses nach dem Zeugnis des Dt. auch niedergeschrieben. Während jedoch in den mittleren Büchern der Thora Mosen nur die Niederschrift einzelner Teile mit ausdrücklichen Worten zugeschrieben wird, wird im Dt. die Abfassung der ganzen Thora durch Moses bezeugt, indem die mosaische Abfassung teils bestimmt vorausgesetzt, teils ausdrücklich ausgesagt ist.

Durch das ganze Dt. hindurch ist die Rede von einem geschriebenen Gesetze oder Gesetzbuche, und zwar in solcher Weise, daß die mosaische Abfassung desselben bestimmt vorausgesetzt wird. Nach 17, 18 soll der künftige König Israels eine Abschrift[1]) dieses Gesetzes durch die levitischen Priester auf ein Buch schreiben lassen. Eine solche Verordnung kann Moses nicht erlassen, ohne selbst das Gesetz schriftlich zu hinterlassen. Man hat nun dieses wichtige Selbstzeugnis auf das Dt. allein beschränken wollen, indem man unter dem im Dt. oft wiederkehrenden Ausdruck „dieses Gesetz" oder „dieses Gesetzbuch", dessen Abfassung durch Moses teils vorausgesetzt, teils ausdrücklich bezeugt wird, das Dt. allein versteht. Dieser Ansicht liegt die unerwiesene Annahme zu Grunde, daß das Dt. ein selbständiges und von den mittleren B.B. unabhängiges Gesetzbuch sei. Aber das Dt. gibt sich aus und erweist sich that-

[1]) Kopie, nicht Wiederholung, denn mischneh hathorah hassoth ist nicht mit den LXX und der Vulgata durch τὸ δευτερονόμιον τοῦτο zu übersetzen, sondern mit dem Chaldäer und den Rabbinen durch duplum. Darum ist hieraus kein Grund für die Behauptung zu ziehen, daß sich „dieses Gesetz" nur auf das Dt. bezöge.

sächlich als teils zusammenfassende, teils erläuternde Wiederholung der früheren Gesetze und setzt deswegen die schriftliche Fixierung der letzteren voraus. Nach Dt. 1, 5 „fing Moses an auszulegen (beër, erläutern, nicht: vorlegen) dieses Gesetz". Erläutern aber kann man nur ein schon vorliegendes Gesetz. „Dieses Gesetz", das Moses in seinen deuteronomischen Reden auslegt, muß sich also notwendig zunächst auf das in den mittleren B.B. schon vorliegende Gesetz beziehen. Insofern und insoweit als die Erläuterung mit den erläuterten Gesetzen zusammenfällt, verstehen wir auch die deuteronomischen Gesetzesreden unter „dieses Gesetz" mit. Ferner identifiziert Moses Dt. 4, 10 ff.; 4, 44 und 5, 1 ff. das von ihm im Dt. erläuterte Gesetz mit dem am Horeb[1]) gegebenen. Der Ausdruck „dieses Gesetz" bezieht sich also unzweifelhaft auf die Gesetze der mittleren B.B. mit.[2])

Dt. 27, 1—8 gebietet Moses dem Volk, nach dem Übergang über den Jordan auf dem Berge Ebal mit Kalk übertünchte Steine aufzurichten und darauf „alle Worte dieses Gesetzes zu schreiben, klar und deutlich". Mußte er selbst es nicht zu dem Zweck vor seinem Scheiden dem Volke schriftlich übergeben? (Über die Ausführung des Befehls cf. Jos. 8, 30—35.) Auch hier ist „dieses Gesetz" durch den Kontext: „Die ich euch heute gebiete" (V. 1) nicht auf das Dt. beschränkt; denn das Gesetz, das Moses in seinen deuteronomischen Reden gebietet, vorlegt, erläutert ꝛc., ist nichts anderes als das Gesetz der mittleren B.B. Es sollte doch wohl auf die Steine nicht bloß das Dt., sondern, wie die Rabbinen es

[1]) Es ist auch eine von den bodenlosen Behauptungen, welche noch immer von der Kritik wiederholt werden, wenn man sagt, das Dt. kenne die sinaitische Gesetzgebung nicht, weil es anstatt Sinai stetig Horeb nenne. Schon Hengstenberg wies nach, daß der Sinai eine Spitze des Horebgebirges sei. Nun ist es natürlich, daß der Redner im Dt. wegen der zeitlichen und räumlichen Entfernung den allgemeinen Namen Horeb der genaueren Bezeichnung Sinai vorzieht. Auch finden wir Dt. 33, 2 Sinai, und Ex. 3, 1; 17, 6; 33, 6 Horeb.

[2]) Wenn Dillmann, Reuß u. a. „dieses Gesetz" bloß auf Dt. 5—26 beziehen, so setzen sie sich damit in Widerspruch mit Dt. 1, 5; 28, 58. 61; 29, 20. 27. Andere, wie Wellhausen, und sogar Oettli beschränken gegen 4, 44 gar den Umfang von „dieses Gesetz" auf Dt. 12—26, welches Stück von dem Verfasser des Dt. für mosaisch gehalten worden sei, worin er sich zwar geirrt habe, da Moses es nicht geschrieben haben könne.

auch verstehen, die ganze Thora geschrieben werden bezw. der Kern derselben, denn die Worte jenes Befehls sind nicht zu pressen. — Dt. 28, 58; cf. auch V. 61; 29, 20. 26, droht Moses dem Volk Plagen und Fluch an, die geschrieben und nicht geschrieben sind in diesem Gesetzbuche, wenn es nicht darauf achte, zu thun „alle Worte dieses Gesetzes, die geschrieben sind in diesem Buche"; während er 30, 10 ihm allen Segen verheißt, wenn sie beobachten werden „seine Befehle und seine Satzungen, die geschrieben sind in diesem Gesetzbuche". Wenn nun Israel und sonderlich der Same Israels zwischen Fluch und Segen durch Beachtung oder Nichtbeachtung der durch Mosen gegebenen Gesetze wählen soll, so muß Moses notwendigerweise diese Gesetze auch schriftlich niedergelegt haben. Daß auch hier sich „dieses Gesetz" nicht bloß auf das Dt., sondern auf die mittleren B.B. mitbezieht, geht daraus hervor, daß Moses dem Volk unter Androhung von schrecklichen Flüchen die Befolgung aller seiner Gebote und Satzungen einschärft. Wie könnte er das thun, wenn er sie ihm nur teilweise schriftlich hinterlassen hätte?

Doch die Niederschrift der ganzen Thora durch Moses wird im Dt. nicht nur vorausgesetzt, sondern auch mit ausdrücklichen Worten bezeugt. Laut Dt. 31, 9—11 schrieb Moses dies Gesetz und gabs den Priestern, den Kindern Levi, die die Lade des Bundes des Herrn trugen, und allen Ältesten Israels mit dem Gebot, es alle sieben Jahre am Laubhüttenfest dem ganzen Israel, das dann an einem noch zu erwählenden Orte vor dem Herrn erscheinen wird, vorzulesen. Daß „dieses Gesetz" nicht bloß das Dt., sondern die mittleren B.B. mit umfaßt, ergibt sich uns, wenn wir auf den Umstand achten, daß nach V. 10 „dieses Gesetz" am Laubhüttenfest verlesen werden soll. Nun lesen wir in dem ältesten ausführlichen Bericht über die Feier des Laubhüttenfestes (Neh. 8): „Man las in dem Gesetzbuch Tag für Tag, vom ersten bis zum letzten". Nun verstand man aber zur Zeit der Restauration, die Esra und Nehemia beschreiben, sowohl wie in der gesamten nachmosaischen Zeit unter dem Gesetzbuch nicht bloß das Dt., sondern die ganze Thora. Wir weisen hier nur darauf hin, daß das Gesetzbuch Moses, nach dem Josua sich nach Gottes Befehl richten soll (Jos. 1, 7—8), nicht bloß das Dt., sondern auch die vorderen B.B. umfaßt haben muß, was die Vergleichung folgender Stellen un-

zweifelhaft darthut. Cf. Jos. 1, 12—15 und Nu. 32; Jos. 5, 2—8 und Ex. 12, 48; Jos. 5, 10—11 und Lev. 23, 5. 11. 14; Jos. 14, 1 bis 3 und Nu. 34, 13—15; Jos. 14, 6—14 und Nu. 14, 24; Jos. 17, 3—4 und Nu. 27, 6—7; Jos. 20 und Nu. 35, 10 ff.; Jos. 21 und Nu. 35, 1—5; Jos. 22, 1—14 und Nu. 32. — Man macht zwar unserer Stelle den Vorwurf der Unklarheit, da schon V. 9 von einer Übergabe des Gesetzbuches an die Priester und Ältesten die Rede sei und hernach Moses noch etwas hinzugefügt habe. Doch die Schwierigkeit löst sich befriedigend, wenn man nur in V. 9 beachtet, daß Moses dieses Gesetz den Priestern und allen Ältesten Israels übergab. Wem gab er es denn? Jedem einzelnen der Priester und Ältesten? Dann hätte er viele Exemplare haben müssen. Nein, er gab es überhaupt nicht eher aus den Händen, als bis er es vollendet hatte (V. 24 ff.). In V. 9 wird nur gesagt, daß Moses den Priestern und Ältesten das Gesetz überwies oder sie zu Wächtern bestellte, die von Amts wegen durch Vorlesen u. s. w. dafür Sorge tragen sollten, daß das Gesetz befolgt werde. Moses schrieb das ganze Gesetz auf bis 31, 23 und übergab es danach, wie V. 24 ff. berichtet wird, den Leviten (nicht den Priestern und Ältesten), die es zur Seite der Bundeslade legen mußten. Mit den Worten 31, 24: „Da nun Moses die Worte dieses Gesetzes ganz (= vollendet hatte) ausgeschrieben hatte" ꝛc., scheidet der Verfasser des Anhanges (31, 24—30 und 34, 1—12) seinen Nachtrag deutlich genug von dem mit V. 23 abschließenden Werk Moses.[1]) Es liegt uns hierin also ein Zeugnis für die

[1]) Mit Unrecht machen die Kritiker den Umstand geltend, daß der Bericht vom Tode ꝛc. Moses von anderer Hand, ohne daß dieses erwähnt wird, dem Werke Moses angefügt wird. Der Verfasser des Anhangs hielt es ohne Zweifel für unnötig, sich von dem Verfasser des Werkes mit ausdrücklichen Worten zu unterscheiden, weil es doch selbstverständlich ist, daß niemand seinen eigenen Tod ꝛc. beschreibt. Treffend weisen Hengstenberg und Keil auf einen ganz analogen Fall hin. Im 26. Buche der Commentarii de statu religionis et reipublicae Carolo V. Caesare von Joh. Sleidanus wird an den Bericht von der Niederlegung der Regierung durch Carl V. (1556) ohne weiteres der Bericht vom Tode und Begräbnisse des Sleidanus angefügt und auch im Inhaltsverzeichnisse angefügt ohne die leiseste Andeutung, daß der fragliche Bericht von anderer Hand sei. Wer aber deshalb dem Sleidan die Abfassung jener B.B. absprechen wollte, würde sich einfach lächerlich machen. Warum mißt man denn mit zweierlei Maß?

mosaische Abfassung der ganzen Thora von einem Manne vor, der dem Moses zeitlich und auch an Autorität nahe gestanden haben muß (Josua?). Dieser zeitgenössische Verfasser des Anhangs fügte auch das von Mose auf Gottes Befehl (31, 19—22) aufgeschriebene Lied (Kap. 32) und den Segen (Kap. 33) an der passenden Stelle in das Gesamtwerk ein. Den Segen schließt er mit 33, 1 an das vorhergehende an. Aus diesem Verse wie aus dem Anhang überhaupt sind also keine Gründe wider die mosaische Abfassung zu ziehen (daß Moses seinen Tod nicht beschrieben haben könne u. s. w.).

So kann es denn keine Frage sein, daß die ganze Thora von Gen. 1, 1 an bis Dt. 31, 23 von Moses geschrieben zu sein beansprucht. Auch die von den Gegnern geltend gemachten Erscheinungen in der Thora, welche das Gegenteil besagen sollen, vermögen daran nichts zu ändern. Man behauptet nämlich, daß der Verfasser der Thora sich von Mose unterscheide, indem er von letzterem in einer solchen Weise rede, wie Moses selbst von sich nicht habe reden können. Der Verfasser der Thora redet von Moses in der dritten Person, während in den deuteronomischen Reden (Dt. 2, 1. 17 u. ö.) Moses auch in der ersten Person von sich redet. Allein wollte man um dieser Eigentümlichkeit willen die Abfassung der Thora dem Moses absprechen, so würde man damit eine neue Ära in der Kritik nicht nur der heiligen, sondern auch der profanen Schriften des Altertums heraufführen. Dann unterscheidet sich z. B. der Verfasser der Kommentarien über den gallischen und den Bürgerkrieg dadurch von Cäsar, daß er von letzterem konstant in der dritten Person redet. Doch ist dieser Stil nicht nur im Altertum vielfach gebräuchlich, sondern ist überhaupt der rein objektiven Geschichtsdarstellung am angemessensten. Aus einem Vergleich von Jes. 7 und 8 ist der Unterschied zwischen der subjektiv-prophetischen und der objektiv-historischen Rede trefflich zu erkennen. Letztere zeichnet sich eben durch den Gebrauch der dritten Person von dem Verfasser aus. Ähnlich tritt auch in den Evangelien des Matthäus und Johannes die Subjektivität der Schreiber zurück vor der Herrlichkeit der objektiven Erscheinung, in die sie sich versenken. So ist denn auch sonderlich in den mittleren B.B. der Thora Gott der Redende und Handelnde, während Moses nur als sein schwaches Werkzeug erscheint. Moses würde seiner Aufgabe schlecht

entsprochen haben, wenn er in der Wiedergabe dieser objektiven Gottesoffenbarungen sein Ich hätte hervortreten lassen. Daß dagegen im Dt. Moses des öfteren mit „ich" sich einführt, erklärt sich aus dem subjektiv-prophetischen Charakter der deuteronomischen Gesetzesreden. Hier ist Moses der Redende, und zwar wiederholt er in tröstender und mahnender Rede die Offenbarungen, die Gott in den letzten 40 Jahren in Wort und That gegeben. Moses blickt zurück und vorwärts. Um den Bestand des Bundes für die Zukunft zu sichern, hält er seine Reden, die aus dem Schatz der früher gegebenen Offenbarungen Gottes geschöpft sind. Hier steht, wenn wir so sagen dürfen, Gott nicht so unmittelbar dem Volke als der Gesetzgeber gegenüber wie in den mittleren B.B., sondern hier steht der Bundesmittler und Prophet dem Volke gegenüber, weshalb hier nicht die Form der statarischen Gesetze der mittleren BB., sondern die Form der prophetischen Rede gewählt ist. Darum ist hier das Hervortreten des Ich am Platze. — Man führt ferner einzelne Stellen der Thora an, in denen sich Charakteristiken und Lobsprüche auf Moses finden, die Moses schwerlich selbst geschrieben haben könne. Doch sieht man diese Stellen im Lichte des Kontextes an, so wird man erkennen, daß sie zur Begründung der Erzählung nötig waren und keinen eitlen Selbstruhm enthalten und darum von Moses sehr wohl geschrieben sein können. Ex. 11, 3: „Und Moses war ein sehr großer Mann in Ägyptenland" u. s. w. Die Erwähnung des Ansehens, das Moses bei den Ägyptern thatsächlich genoß, soll neben der Wirkung Gottes (V. 3a) die Möglichkeit der Ausführung des göttlichen Befehls (V. 2), güldene Gefäße von den Ägyptern zu fordern, zeigen und gehört daher zur Vervollständigung der Erzählung. — Nu. 12, 7: „Mein Knecht Moses ist in meinem ganzen Hause treu." Dieses Urteil Gottes über sich durfte Moses ebensowenig verschweigen, wie das über Aaron und Mirjam, ohne sich einer Untreue gegen die geschichtliche Wahrheit schuldig zu machen. Ja, noch mehr. Gerade in diesem Urteil Gottes liegt die Bestätigung des von Aaron und Mirjam angegriffenen einzigartigen Prophetenberufes Moses. Wie hätte also Moses dieses verschweigen dürfen? — Nu. 12, 3: „Der Mann Moses war der sanftmütigste aller Menschen auf Erden." Diese Stelle ist etwas verschieden von jenen ersten, in denen einfach historische Fakta er-

wähnt werden, während hier Moses sich als den sanftmütigsten Menschen charakterisiert. Wie wenig aber darin eitle Ruhmredigkeit liegt, zeigt der Zusammenhang. Aaron und Mirjam hatten hochmütig den eigenartigen Prophetenberuf Moses verdächtigt. Was thut Moses darauf? Wir erwarten eine Antwort! Erfolgte keine, so wäre hier offenbar eine Lücke, die die Kritik, die dafür sonst (wenn es in ihrem Interesse liegt) einen so scharfen Blick hat, doch erkennen sollte. Moses gibt die Antwort: Sein Zorn entbrennt nicht gegen die Übelthäter, mit Sanftmut und Geduld trägt er die Angriffe und stellt ohne Rachsucht die Sache Gott anheim. Beachten wir dazu noch die objektive Art, in der Moses dieses berichtet, so werden wir ihn, der sonst auch seine Fehler offen bekennt, wenn es zur Erzählung gehört, nicht eitlen Selbstruhms zeihen.

Daß der Verfasser des Dt. sich von Moses unterscheide, soll sich daraus ergeben, daß das Dt. mündliche Reden Moses wiederzugeben beanspruche, während dem Verfasser von Kap. 28—30 dieselben schon als fertig geschriebenes Buch vorlägen. „In Kap. 28—30 liegen die Gesetze und Rechte, die bis dahin Mose nur geredet, plötzlich dem Redner selber als ein schriftliches Buch vor. Was sich Kap. 4, 45—26, 19 nur als Rede Moses gibt, das lag dem Verfasser von Kap. 28—30 bereits als geschlossenes Buch vor, und er hielt es für eine Schrift von Moses Hand" (Wellhausen). W. nimmt es mit dem Thatbestand nicht sehr genau; denn nicht erst Kap. 28—30, sondern schon Kap. 17 liegt das Gesetz als ein geschriebenes vor. Verstehen wir nun die Stellen, in denen Moses in seinen Reden von einem geschriebenen Gesetz redet, von dem Gesetz und Gesetzbuch der vier vorderen BB., so löst sich die Schwierigkeit leicht; denn „so konnte Moses nicht nur für den künftigen König die Vorschrift geben, sich eine Kopie dieses Gesetzes anfertigen zu lassen, sondern er konnte auch Kap. 28—30 von Flüchen und Befehlen reden, die in diesem Gesetzbuch geschrieben sind, da bekanntlich schon Lev. 26 alle die Flüche enthält, die in Dt. 28—29 wiederholt und weiter ausgeführt sind, und konnte in Kap. 27 die Verordnung erlassen, nach dem Übergange über den Jordan im Lande Kanaan alle Worte dieses Gesetzes auf mit Kalk übertünchte Steine zu schreiben" (Keil, Einl. § 23). Doch wir glauben, daß Moses, wenn er im Dt. von einem geschriebenen

Gesetze redet, darunter auch seine deuteronomischen Gesetzesreden mitverstanden hat, denn letztere sind ja ihrem ganzen Wesen nach eine Zusammenfassung und Erläuterung der Gesetze der mittleren BB. Ob Moses nun die Niederschrift seiner Reden erst vollzogen und sie dann vorgelesen bezw. frei gehalten hat, wie einige auf Grund von Dt. 31, 11 annehmen, oder ob er seine Reden erst gehalten, und zwar im steten Blick auf die hernach zu vollziehende Niederschrift, daß ihm Rede und Buch in eins zusammenflossen,[1]) wagen wir nicht zu entscheiden. Eins ist jedoch gewiß, daß Moses die Absicht hatte, seine deuteronomischen Reden dem Volke schriftlich zu hinterlassen. Der Ausspruch des gelehrten Michaelis sagt uns genug: „Moses simul ore et scriptis Hebraeos adloquebatur".

So bleibt es also stehen, daß die ganze Thora sich für das Werk Moses ausgibt, mit welchem Anspruch sich die von der Kritik geltend gemachten scheinbar entgegengesetzten Erscheinungen sehr wohl vereinigen lassen.

---

[1]) Jer. 51, 10 findet sich ein analoger Fall, indem die mündliche Predigt in die schriftliche übergeht.

IV. Nachmosaisches in der Thora?

Wenn wir dem Selbstanspruch der Thora auf mosaische Abfassung Glauben beimessen sollen, so muß sich in ihr nicht nur nichts finden, was über die mosaische Zeit als Zeit ihrer Abfassung hinausweist,[1]) sondern sie muß auch in jeglicher Hinsicht das Gepräge jener großen Zeit tragen, d. h. die Geschichte muß sich durch die Art und Weise ihrer Darstellung, die Gesetzgebung durch ihre zeitgeschichtliche Fassung, die Sprache durch ihre altertümliche Form als das Produkt jener Zeit erweisen.

Die Geschichte der letzten 4 B.B. der Thora (bis Dt. 31, 23) bedeckt einen Zeitraum von 40 Jahren. Wir begleiten Israel vom Auszuge aus Ägypten bis an die Grenzen des gelobten Landes. Während der beschriebenen Zeit ist Moses der Führer des Volkes. Wir werden also in dem Buche, das von ihm geschrieben zu sein beansprucht, einen Mann zu hören erwarten, der alles selbst mit erlebt hat. Da die Genesis über die Vorzeit und Urzeit Israels berichtet und mit Joseph († 1851 v. Chr.) schließend bis auf

[1]) Daß wir damit nicht die Weissagungen der Thora meinen, ist wohl selbstverständlich. Wenn Reuß und andere die Entstehung jener in die Zeit legen, in der sie erfüllt wurden, so zeigen sie eben damit, daß sie nicht von einem unparteiischen, sondern von einem in Vorurteilen befangenen Standpunkt die vorliegenden Weissagungen prüfen. Vergeblich werden jene versuchen, ihr Vorurteil, „daß von einer übernatürlich eingegebenen Weissagung nicht die Rede sein kann", zu beweisen. Geradezu lächerlich berührt es, wenn z. B. Reuß (S. 213) die Entstehung des Segens Israels in die Königszeit verlegt, weil zu der Zeit Juda die ihm in dem Segen verheißene Vorherrschaft am vollständigsten inne hatte.

280 Jahre an Moses (geb. 1572 v. Chr.) Zeit heranreicht, so werden wir hier nicht einen Zeitgenossen in dem Verfasser erkennen wollen. Doch die Gen. ist so innig mit dem Tetrateuch verbunden, daß die mosaische Abfassung derselben mit der des letzteren steht oder fällt. Zudem finden sich auch in der Gen. Merkmale, die deutlich auf die mosaische Zeit als Zeit ihrer Entstehung hinweisen. Die Geschichtsschreibung der Thora charakterisiert sich nun auf mannigfache Weise als Produkt der mosaischen Zeit. Daß dem Verfasser die mosaische Zeit stets als gegenwärtig vorschwebt, daß er im Tetrateuch als Augen- und Ohrenzeuge berichtet, das drängt sich uns beim Lesen auf Schritt und Tritt auf. Wollten wir alle Belege hierfür anführen, wir müßten wahrlich die Thora ausschreiben. Israel befindet sich zur Zeit des Schreibers in der Wüste. Es wohnt im Lager in Zelten. Es blickt zurück auf das Diensthaus Ägyptens, aus dem es eben durch Gottes Güte befreit ist; es blickt vorwärts nach Kanaan, das es noch nicht erreicht hat. Es ist noch auf dem Wege, noch nicht zur Ruhe und zum Erbe gekommen (Dt. 12, 9). Der Ort der Anbetung in Kanaan soll erst noch in der Zukunft bestimmt werden (Dt. 12, 5) u. s. w. Die genaue Kenntnis Ägyptens, seiner Sitten und Gebräuche, die der Verfasser verrät, weisen auf die mosaische Zeit hin, ja auf den, der am Pharaonenhofe erzogen und in aller Weisheit der Ägypter unterrichtet war. So ist z. B. die ägyptische Farbe in der Geschichte Josephs unverkennbar. Eine Fülle von Belegen läßt sich anführen, die beweisen, wie vertraut der Verfasser mit ägyptischen Verhältnissen ist. Wir greifen nur einige heraus, die bloß geringfügige Dinge betreffen und vom Verfasser nur gelegentlich erwähnt werden, aber darum um so beweiskräftiger sind, z. B. „die spezifisch ägyptische Sitte, daß Männer Körbe auf dem Kopfe tragen Gen. 40, 16; das Scheren des Bartes 41, 14; das Weissagen aus dem Becher 44, 5; das Balsamieren und Aufstellen der Leichen in Totenladen 50, 2. 26; das aus Papyrusschilf verfertigte und mit Asphalt und Pech verkittete Kästchen Ex. 2, 3; das Verbot der Unzucht mit Vieh Ex. 22, 18; Lev. 18, 23; 20, 15 f. und anderer unnatürlicher Laster, die in Ägypten sehr im Schwange gingen; die Notiz, daß Hebron 7 Jahre vor Zoan erbaut sei, Nu. 13, 23; die ägyptische Landesbewässerung Dt. 11, 10 f.; die Beziehung auf die ägyptische

Prügelstrafe Dt. 25, 2f.; die Drohung mit den Geschwüren und Krankheiten Ägyptens Dt. 7, 15 u. s. w." (Keil, Einl. S. 163).

Angesichts dieser unbestreitbaren Thatsache, daß dem Verfasser die mosaische Zeit als gegenwärtig vorschwebt, werden wir uns gegenüber der Behauptung der negativen Kritik, daß sich nachmosaische Spuren in der Thora fänden, von vornherein etwas ablehnend verhalten. Daß sich in einem solch uralten Dokument Schwierigkeiten für uns finden, ist ja gar nicht zu verwundern. Sollte sich wirklich hier und da etwas finden, was über die mosaische Zeit hinauswiese, so wäre doch damit nur diese oder jene Stelle als nachmosaische Interpolation erkannt, aber noch längst nicht die ganze Thora als nachmosaisch. In Wirklichkeit aber lassen sich alle bis jetzt von der Kritik als nachmosaisch bezeichneten Stellen sehr wohl als in der mosaischen Zeit geschriebene erklären. Während man früher eine sehr große Anzahl solcher Stellen anzuführen wußte, ist die Zahl jetzt schon bedeutend zusammengeschrumpft. Wir lassen diejenigen, die überhaupt Beachtung verdienen, in kurzer Besprechung hier folgen.

Man sagt, durch den Gebrauch des Wortes eber (jenseits) gebe der Verfasser zu erkennen, daß er auf dem Westjordanufer stehe, während zur Zeit Moses die Israeliten doch noch nicht über den Jordan gekommen sind. So behauptet Reuß (S. 102) „daß durch den durchgängigen Gebrauch des Wortes eber Nu. 32, 19a; Dt. 3, 20. 25; 30, 13; Jos. 2, 10 u. s. w. eine Abfassung des Textes bezeugt werde, welche mit der traditionellen Vorstellung unvereinbar sei. Beispielsweise Nu. 22, 1; 35, 14; Dt. 1, 5; 3, 8; 4, 46 u. s. w. Allerdings werde das Wort auch so gebraucht, daß der Verfasser keinen bestimmten Standpunkt einnehme; aber dann stehe regelmäßig „West" (Dt. 11, 30; Jos. 5, 1 u. s. w.) oder „Ost" (Nu. 32, 19b; 34, 15; Dt. 4, 41; Jos. 1, 15 u. s. w.) dabei". Auch Riehm (S. 110) schließt aus dem Gebrauch des Wortes eber seitens des Verfassers, daß letzterer dadurch „seinen eigenen Standpunkt und den des redenden Moses auseinanderhalte, also nicht sein ganzes Buch Mose zuschreiben wolle". Doch zunächst ist es nicht wahr, daß in den Reden Moses eber das Westjordanland bezeichne, während es in den geschichtlichen Zuthaten des willkürlich angenommenen, von Mose unter-

schiedenen Verfassers das Ostjordanland bezeichne. Auch in den Reden Moses bezeichnet eber das Ostjordanland (Dt. 3, 8), wie das Westjordanland (z. B. Dt. 3, 20). Ferner ist Nu. 32, 19 in einem Verse, den selbst die radikalsten Kritiker noch nicht verschiedenen Verfassern zuteilten, eber einmal vom Ost- und einmal vom Westjordanland gebraucht. Da die Grundbedeutung von eber Übergang, Seite ist, so kann es ganz gut von beiden Seiten des Jordans gebraucht werden, wie es in der Thora geschieht. Wo aber hier die Bedeutung, ob diesseits oder jenseits, nicht aus dem Kontexte klar ist, da wird zur Verdeutlichung eine nähere Bestimmung hinzugefügt, wie „Ost", „West", „in der Wüste gegenüber Suph" (Dt. 1, 1) u. s. w. Eben dieses zeigt aber, daß der Sprachgebrauch eber für das Ostjordanland zur Zeit des Schreibers der Thora noch nicht stereotyp geworden war, was erst nach der Niederlassung in Kanaan geschah. Weit entfernt also, daß der Gebrauch des Wortes eber auf nachmosaische Abfassung der Thora wiese, zeigt er vielmehr an, daß die Niederschrift erfolgt sein muß, ehe Israel in Kanaan sich niederließ.

Aus einer Reihe von Stellen sucht man darzuthun, daß der Verfasser vom Standpunkte einer nachmosaischen Zeit schreibe und auf die mosaische als auf eine längst vergangene zurückblicke. Das ergäbe sich aus der stereotypen Formel, „bis auf diesen Tag" (Dt. 3, 11; 10, 8; 34, 6). „Sofern sich dies auf Dinge bezieht, die selbst zur mosaischen Geschichte gehören, bekunden sie doch eine größere Entfernung zwischen dieser und der Redaktion" (Reuß S. 102). Dieser Ausdruck kann jedoch einen sehr weiten und einen sehr engen Zeitraum umfassen und kann daher von Moses wohl angewandt werden auf Ereignisse, die sich Jahre oder Monate früher ereigneten. — Die Worte: „Denn es wohnten zu der Zeit die Kananiter im Lande" (Gen. 12, 6 cf. 13, 7) sollen den Schreiber in eine Zeit stellen, da die Kananiter nicht mehr im Lande wohneten, also in die Zeit nach der Einnahme unter Josua. Doch mit gleicher Berechtigung könnten wir annehmen, daß die Worte im Gegensatz stehen zu einer Zeit, da die Kananiter noch nicht im Lande waren, so daß der Sinn der Stelle wäre: die Kananiter waren damals schon im Lande. Doch eine solche Annahme ist nicht ein-

mal nötig. Man achte nur auf den Zusammenhang. In V. 7 verheißt der Herr dem Abraham das Land zum Besitze. Mit Rücksicht darauf wird in V. 6 gesagt, daß zu der Zeit die Kananiter das Land inne hatten, Abraham es also nur erst im Glauben besitzen konnte. Die Vertreibung der Kananiter ist hier nicht als schon geschehen ausgesagt oder vorausgesetzt, sondern die abrahamische Gegenwart in Gegensatz gestellt zur verheißenen Zukunft. Das „zu der Zeit" redet nicht von einer Zeit, die für den Verfasser abgelaufen ist, sondern besagt nur, daß zwischen jener Zeit und der Zeit des Schreibers ein längerer oder kürzerer Zeitraum liegt. Geschichtlich liegen zwischen Abrahams Einwanderung in Kanaan und Moses über 600 Jahre. — Ex. 16, 35: „Und die Kinder Israels aßen Man vierzig Jahr, bis daß sie zu dem Lande kamen, da sie wohnen sollten; bis an die Grenze des Landes Kanaan aßen sie Man." Laut Jos. 5, 12 hörte die Gabe des Man nach dem Übergang über den Jordan auf, was Moses aber nicht mehr erlebt hat; also, schließt man, ist die Stelle nachmosaisch. Aber Moses hat die Bemerkung hier einfach vorausgenommen nach dem Grundsatz, nach dem er Zusammengehöriges möglichst zusammenstellte. — Weil Nu. 21, 14 aus einem Buch von den Kriegen des Herrn, die in mosaischer Zeit stattfanden, citiert ist, müsse der Schreiber in nachmosaischer Zeit gelebt haben. Doch warum konnte Moses aus einer zeitgenössischen Liedersammlung nicht ebenso gut etwas anführen, wie etwa ein zeitgenössischer Geschichtsschreiber der Freiheitskriege aus den Liedern Körners citiert? — Aus den Worten: „Auf daß euch nicht auch das Land ausspeie, wenn ihr es verunreiniget; gleichwie es die Heiden hat ausgespeiet, die vor euch waren" (Lev. 18, 28) gehe hervor, daß zur Zeit des Schreibers die Austreibung der Kananiter schon geschehen war. Doch man vergleiche nur V. 24 ff.; wo nicht nur die Austreibung als eine bevorstehende ausdrücklich bezeichnet ist, sondern wo auch erscheint, daß in V. 28 die Motivierung des Gebots, das Land nicht in der Weise der Kananiter zu verunreinigen, zu erkennen ist. Von einer faktisch schon geschehenen Austreibung der Bewohner ist gar nicht die Rede, nur von einer im Willen Gottes beschlossenen. — „Auch wohneten vorzeiten in Seir die Horiter; und die Kinder Esau ver-

trieben und vertilgten sie vor ihnen und wohneten an ihrer Statt, gleichwie Israel dem Lande seiner Besitzung that, das ihnen der Herr gab" (Dt. 2, 12). „Auch dieses setzt ziemlich deutlich eine Zeit voraus, wo die Israeliten sich bereits in Besitz des Landes gesetzt und daraus die dasselbe bisher bewohnenden Völker schon vertrieben hatten, also eine Zeit nach Moses" (Bleek S. 211). Dem Vordersatz stimmen wir zu, dem Nachsatz nicht. Das Land der Besitzung ist nämlich hier wie in Dt. 3, 20 das unter Mose eroberte Gilead und Basan, das den $2^1/_2$ Stämmen zum Besitz gegeben wurde. — „Denn allein der König Og zu Basan war noch übrig von den Riesen. Siehe, sein eisern Bette ist allhie zu Rabbath der Kinder Ammon, neun Ellen lang, und vier Ellen breit, nach eines Mannes Ellenbogen" (Dt. 3, 11; cf. Nu. 21). Hier werde von dem riesigen Bette des wenige Monate zuvor getöteten Riesenkönigs Og zu Basan „offenbar wie von einer noch erhaltenen Antiquität gesprochen" (Bleek S. 211), was Moses oder ein Zeitgenosse doch nicht gethan haben könne. Allein hier redet nicht der Altertumsfreund, sondern der Vater des Volkes, der seinem Volk die Furcht vor den noch zu besiegenden Riesen durch den Hinweis auf den durch Gottes Hilfe schon besiegten Riesen Og nehmen will. Behalten wir immer im Auge, daß alles Historische in den deuteronomischen Reden paränetischen Zweck hat, d. h. es soll trösten, ermuntern, strafen u. s. w., so daß hier die Geschichte zur Thora wird.

Großes Gewicht legt die Kritik auf das Vorkommen solcher Städte- und Ländernamen in der Thora, die angeblich erst in nachmosaischer Zeit entstanden seien. Daraus folgert man dann die nachmosaische Abfassung der Thora. Gen. 13, 18 „wird schon zur Zeit des Abraham die Stadt Hebron erwähnt. Dagegen wird Jos. 14, 15; 15, 13 bemerkt, daß sie diesen Namen erst in späterer Zeit erhalten und früher Kirjath-Arba geheißen habe" (Bleek S. 209). Doch gibt auf Hengstenbergs Vorhalt (Beitr. 3, S. 187 f.) Bleek selbst die Möglichkeit zu, „daß die Stadt den Namen Hebron auch schon in früherer Zeit führte und danach nur eine Zeitlang den Namen Kirjath-Arba von den Besitzern angenommen hat, bis später der ursprüngliche Name wiederhergestellt wurde". „Der Name Kirjath-Arba, d. i. die Stadt des

Arba ... ist nicht der ursprüngliche Name der Stadt, sondern ihr erst durch den Enaktiten Arba und sein Geschlecht, das zur Zeit der Patriarchen dort noch nicht vorkommt, gegeben worden, vermutlich als Arba sie in Besitz genommen hat, und ist ihr geblieben, bis die Israeliten nach ihrer Besitznahme den ursprünglichen Namen (Hebron) wieder herstellten (Keil, Komm. z. d. St.). — Schon Gen. 14, 14 kommt die Stadt Dan vor. Dagegen heißt es Ri. 18, 29: „Und nannten sie Dan, nach dem Namen ihres Vaters Dan, der von Israel geboren war. Und die Stadt hieß vorzeiten Lais." Doch hat Keil (Komm. z. d. St.) nachgewiesen, daß unser Dan (Gen. 14, 14) mit Leschem oder Laisch nicht identisch sein kann, das die Daniten eroberten und Dan nannten (Ri. 18, 28 f.; Joh. 19, 47). Unser Dan gehört vielmehr nach Dt. 34, 1 zu Gilead und ist wohl mit Dan Jaan (2. Sam. 24, 6) im nördlichen Peräa identisch. — Die Kritik erklärt noch mehr Namen für nachmosaisch. Sieht man sich die bezüglichen Stellen aber ohne Parteibrille genau an, so wird man leicht finden, daß es sich mit ihnen ähnlich verhält wie mit den obigen. Wir haben jedoch oben gerade die Stellen betrachtet, in denen die Negativen noch am meisten Schein für sich haben. Wie wäre es, wenn wir nun einmal den Spieß umkehrten und die Gegner mit ihren eigenen Waffen schlügen? Der Schreiber der Thora setzt gewöhnlich zu den Namen hinzu: Das ist Bethel, das ist Luz, das ist Kades u. s. w. Gen. 14, 7 aber nennt er Hazezon Thamar, ohne den später üblichen Namen Engedi (2. Chron. 20, 2) hinzuzufügen. Er hat letzteren Namen somit noch nicht gekannt, hat also vor der Entstehung desselben geschrieben. Doch wir glauben zur Genüge dargethan zu haben, daß von Anachronismen in der Geschichtsschreibung der Thora nicht die Rede sein kann, und wenden uns zu den Gesetzen.

Der Wüstentypus der Gesetze ist ein so ausgesprochener, daß er gar nicht zu verkennen ist. Die Gesetze sind in ihrer Fassung auf die Verhältnisse Israels in der Wüste zugeschnitten. Der Farren des Sündopfers wird außerhalb des Lagers verbrannt (Lev. 4, 12); der Aussätzige muß außerhalb des Lagers wohnen (13, 46); das Ritual des großen Versöhnungstages paßt genau auf die Zustände Israels in der Wüste; die Bestimmungen über das Heiligtum sind ganz den Verhältnissen eines nomadisierenden Volkes

angepaßt; die Stiftshütte, die Lade u. s. w. sind aus Schittimholz gebildet, welches sich in der Wüste häufig, in Kanaan dagegen selten findet. Alle diese zahllosen Beziehungen auf die Zeit des Wüstenaufenthalts sind gar nicht anders zu erklären als dadurch, daß die Thora in der Wüstenzeit Israels niedergeschrieben ist. Trotzdem sich nun die Gesetze in ihrer Form so deutlich und durchweg der mosaischen Zeit anpassen, sucht die Kritik doch noch Spuren jüngerer Verhältnisse. Im Bundesbuch und im Dt. finden sich Bestimmungen über das Wohnen in Kanaan, auf den Ackerbau sich beziehend u. s. w. Daraus schließt man, daß die Thora erst in einer Zeit geschrieben sei, in der Israel in Kanaan sich schon seßhaft gemacht hatte. Aber als die Gesetze des Bundesbuches gegeben wurden, war Kanaan ja Israels bewußtes und direktes Ziel. Der vierzigjährige Wüstenaufenthalt lag da noch außerhalb der Berechnung. Da müßte es doch verwunderlich sein, wenn sich im Bundesbuche nicht Bestimmungen über die Bewohnung des Landes der Hoffnung fänden. Ebenso ist es gar nicht anders zu erwarten, als daß Moses in seinen Abschiedsreden, die er hält, als Israel im Begriff steht, Kanaan einzunehmen, Bestimmungen über Einnahme und Verteilung des Landes erläßt. — Gen. 36, 31: „Die Könige aber, die im Lande Edom regiert haben, ehe denn die Kinder Israel Könige hatten.“ In dieser Stelle setze der Verfasser eine Zeit als hinter ihm liegend voraus, in der Israel schon Könige hatte. Allein schon Hengstenberg weist nach (Authentie II, S. 202), daß Moses sehr wohl so reden konnte vom Standpunkte der Verheißung, 35, 11. Edom hatte die genannten Könige, von denen übrigens keiner nachmosaisch ist, ehe Israel, dem doch Könige verheißen waren, welche hatte! — Dt. 19, 14: „Du sollst deines Nächsten Grenze nicht zurücktreiben, die die Vorigen gesetzt haben in deinem Erbteil, das du erbest im Lande, das dir der Herr dein Gott gegeben hat, einzunehmen.“ Diese Stelle, sagt man, führe in eine Zeit, da Israel das Land schon im Besitz habe. „Aber die Grenzen der Vorfahren verrücken“ ist ein juristischer Terminus, den man aus Ägypten mitgebracht hatte. Auch deutet derselbe Vers an, daß Israel das Erbe faktisch noch nicht in Besitz hat. Ähnlich verhält es sich mit anderen Stellen.

Endlich dokumentiert sich die Thora durch ihren altertüm-

lichen Sprachcharakter als Erzeugnis der mosaischen Zeit. Die Entstehung der im Alten Testament uns überlieferten Schriftdenkmäler der hebräischen Sprache erstreckt sich über die Zeit von Moses bis Maleachi, also über einen Zeitraum von mehr als tausend Jahren. Dennoch hat diese gesamte Litteratur einen fast übereinstimmenden Sprachcharakter. Daß die hebräische Sprache im Laufe eines so großen Zeitraums so wenigen Veränderungen unterworfen war, wird uns nicht befremden, wenn wir bedenken, daß nicht nur der Orient überhaupt sich durch Stabilität auszeichnet, sondern daß auch Israel durch die geographische Lage seines Landes, sowie durch seine theokratische Verfassung von dem Leben anderer Nationen abgeschlossen war. Sodann sahen die nachmosaischen Schreiber in dem Grundgesetz der Thora auch wohl in sprachlicher Hinsicht mehr oder weniger eine Richtschnur. Diese Stabilität ist überhaupt für alle semitischen Dialekte charakteristisch. So bleibt sich z. B. die Sprache auf den in unserer Zeit ausgegrabenen Denkmälern Assyriens (auch Ägyptens) im wesentlichen gleich, obgleich sie einen Zeitraum von vielen Jahrhunderten umfaßt. Trotz alledem aber hat die hebräische Sprache eine Entwicklung. Letztere ist deutlich genug zu erkennen, um drei Perioden unterscheiden zu können, nämlich die mosaische, davidisch-salomonische und exilische (vgl. darüber die trefflichen Unters. von Keil, Einl. S. 43, 116, 158). Der Unterschied der mosaischen Sprache in der ganzen Thora von der gesamten übrigen Litteratur ist ein in die Augen springender. Der altertümliche Charakter der mosaischen Sprache zeigt sich besonders in alten Wortformen und Wörtern, die später entweder gar nicht oder doch nur teilweise und selten vorkommen. Von diesen sogenannten Archaismen, die ein schwerwiegendes Zeugnis für die mosaische Abfassung der Thora abgeben, erwähnen wir hier nur einige besonders wichtige. Bei einigen Wortformen wird in der Thora das genus nicht unterschieden, sondern eine Form wird für beide Geschlechter gebraucht, während in den übrigen Schriften eine besondere Form für das Feminin in Aufnahme kommt. Dieser doppelgeschlechtliche Gebrauch von Wortformen deutet unverkennbar auf ein höheres Alter der pentateuchischen Sprache hin. So wird z. B. in der Thora 195 mal hu für das Feminin hi gebraucht, während die Femininform hi,

welche später durchgehends in Gebrauch kommt, nur 11 mal in der Thora vorkommt. Durchweg (nämlich an 21 Stellen mit Ausnahme von Dt. 22, 19) wird naar (Knabe) auch als Bezeichnung für „Mädchen" gebraucht, während für letzteres in den späteren Schriften naarah steht u. s. w. Dazu kommt noch, daß im Laufe der Jahrtausende höchst wahrscheinlich manche altertümliche Sprachformen durch zeitgemäße ersetzt wurden, versteht sich, ohne daß der Inhalt dadurch geändert worden wäre: durch die Um-Schreibung der Thora aus den ursprünglichen phönikisch-hebräischen Schriftcharakteren in die jetzige chaldäische Quadratschrift durch Esra u. a., durch die Vokalisation der Masorethen, Veränderung der Orthographie, leichte grammatische und stilistische Änderungen u. s. w. Man erinnere sich nur, wie unsere Lutherbibel in wenigen Jahrhunderten so manchen derartigen Änderungen unterworfen gewesen ist, indem manche charakteristische Wortformen der Reformationszeit durch zeitgemäße ersetzt wurden. Trotzdem ist das altertümliche Sprachgut der Thora vollständig genug, um für das hohe Alter der letzteren zu zeugen. Die negative Kritik fühlt die Wucht dieses Arguments und kann nichts Gegründetes dagegen vorbringen. Darum sucht sie durch Ausflüchte sich demselben zu entziehen. So erklärt man, die Abschreiber oder die (imaginären) Redaktoren hätten die Thora mit diesen altertümlichen Formen ausgestattet, um dem Ganzen eine antike Färbung zu geben. Doch, wenn dem so wäre, warum machte man diese Überfärbung nicht zu einer durchgehenden, sondern ließ neben dem doppelgeschlechtigen Gebrauch der Maskulinform auch das Feminin stehen? Ferner, wenn man aus archaistischem Zweck diese antiken Formen in die Thora eintrug, also wußte, daß diese Formen alt waren, woher hatte man diese Kenntnis? Die Antwort kann nur lauten: aus Dokumenten der mosaischen Zeit! Daß es solche aber gab oder gibt, leugnet die negative Kritik, obgleich sie es in ihren Operationen gegen den mosaischen Sprachcharakter der Thora voraussetzen muß. Letzterer ist und bleibt ein Block, über den die Negativen nie hinüberkommen werden.

Der Stempel der mosaischen Zeit ist der Thora so deutlich aufgedrückt, daß man sich dieser Erkenntnis unmöglich verschließen kann. Dem Verfasser stehen die Ereignisse der mosaischen Zeit als

gegenwärtig vor Augen; die Gesetze haben eine solche Fassung, wie sie sie nur dann erhalten haben können, wenn sie in jener großen und bewegten Zeit niedergeschrieben sind; der allen 5 B.B. der Thora gemeinsame altertümliche Sprachcharakter zeugt ebenso für die mosaische Zeit. Alles, was die negative Kritik dagegen geltend gemacht hat, haben wir als mehr oder minder gewichtige Schwierigkeiten erkannt, die sich aber wohl mit jener Thatsache vereinen lassen. Dieser Thatsache nun, daß die Thora sich so durchaus als ein Erzeugnis der mosaischen Zeit charakterisiert, kann sich endlich auch die negative Kritik nicht entziehen. Sie erkennt diese Thatsache selbst an und sucht sich derselben zugleich zu entziehen, wenn sie behauptet, der Verfasser habe sich in Moses und seine Zeit eingelebt und die Farbe der letzteren seinem Werk aufgetragen. Wir sehen in dieser letzten Ausflucht nichts anderes als die Bankerotterklärung der negativen Kritik. Es ist ein gewaltiger Unterschied zwischen einem litterarischen Erzeugnis einer Zeit und einem nach Jahrhunderten geschriebenen Werke über jene Zeit. Der Verfasser des letzteren wird die Ereignisse jener Zeit beschreiben; aber es ist ihm unmöglich, sich in den Geist eines großen Mannes und seiner Zeit, selbst wenn ihm die reichsten Quellen zu Gebote ständen, so völlig einzuleben, daß sein Werk als ein Produkt der beschriebenen Zeit passieren könnte. Es ist ganz unannehmbar, daß ein durch Jahrhunderte von Moses getrennter Schreiber sich so in Moses und seine Zeit versenkt haben könnte, daß sich in seinem Werk Geist und Herz des großen Bundesmittlers und seiner Zeit widerspiegeln, wie es nur in einem Werke von Moses Hand der Fall sein kann. Völlig unmöglich ist es, daß ein Späterer so tiefe Blicke in die Seele Moses hätte thun können, wie sie uns eröffnet werden in den Ausbrüchen seines Schmerzes, daß er das gelobte Land nicht betreten darf, in seiner Fürbitte, in der sich seine unbewegliche Liebe kundgibt u. s. w. Es ist gar nicht faßbar, daß ein Späterer die Begebenheiten jener großen Zeit bis in die kleinsten Züge hinein so lebendig als einer, der alles miterlebt hat, hätte schildern können, ohne auch nur im geringsten aus der angenommenen Rolle zu fallen. Es ist undenkbar, daß Stellen wie Dt. 12, 8; 6, 20 u. s. w., die so ganz aus der Gegenwart herausgeredet sind, von einem Späteren fabriziert worden wären. Wie

sollte auch ein Fälscher es gewagt haben, sich für Moses auszugeben und dabei noch das ihn selbst vernichtende Prophetengesetz zu schreiben (Dt. 18, 15 ff.)! Endlich widerspricht es der Vernunft nicht nur, sondern auch der Erfahrung, daß ein Fälscher seine Zeitgenossen und Jahrtausende hätte täuschen können. Die neutestamentlichen Bücher arbeiteten sich schon am Ende des zweiten Jahrhunderts aus dem Wust der Apokryphen heraus. Die maskierte Litteratur aller Zeiten und aller Völker hat nie lange auf ihre Entlarvung zu warten gehabt.

Es paßt sich also die Thora der mosaischen Zeit formell so völlig an, daß wir, von dieser Seite gesehen, ihrem Selbstanspruch auf mosaische Abfassung durchaus Glauben beimessen dürfen, ja müssen.

V. Die formelle Einheit des Pentateuchs.

1. Einheitliches Thema und Plan.

Der Pentateuch ist die Urkunde des Bundes, den der Herr mit Israel am Sinai schloß. Die Bundesschließung, wodurch der Herr Israel zu seinem heiligen Volk erkor und annahm, ist das Thema, das der Verfasser des Pentateuchs ausführt, und worauf sich alles im Pentateuch bezieht. Ex. 19—24, wo der Bundesschluß nebst den Fundamentalgesetzen berichtet wird, ist der Angelpunkt des ganzen Werkes. Alles, was von Gen. 1 bis Ex. 19 vorhergeht, ist Anbahnung des Bundesschlusses, alles Nachfolgende Entfaltung des geschlossenen Bundes. Gen. 1—Ex. 19 enthält die Geschichte, welche auf das große Ereignis am Sinai vorbereitet; alles treibt hier darauf hin; während das übrige bis zum Schluß des Dt. die Verfassung, Gesetze und Einrichtungen des Bundes berichtet. Je genauer wir nun den Inhalt des Pentateuchs prüfen, desto genauer und deutlicher werden wir erkennen, daß alles und jedes sich auf das oben genannte Thema bezieht. Wir müssen uns hier auf einen kurzen Überblick beschränken, um zu zeigen, daß und wie der Verfasser vom ersten bis zum letzten Kapitel nur ein Thema durchführt. Dabei werden wir dann auch den einheitlichen Aufbau des Pentateuchs erkennen, denn das Thema wird nach einem bestimmten Plan durchgeführt.

A. Die auf den Bundesschluß vorbereitende Geschichte.
Gen. 1 — Ex. 19.

I. Vorgeschichte des Bundesvolkes. Gen. 1—11. Der Verfasser berichtet hier die Geschichte der Menschheit von der

Schöpfung bis zur Flut (vorsündflutliche Periode Kap. 1—5) und von da an bis Abraham (Noachische Periode Kap. 6—11), und zwar immer im Blick auf sein Thema.

Diese elf Kapitel zeigen die Notwendigkeit der Aussonderung Abrahams, die ja der erste Schritt zur Errichtung der Theokratie in Israel ist. Die ursprüngliche Gottesgemeinschaft war durch den Fall zerrissen. Der Herr verhieß dem gefallenen Geschlecht die Erlösung. Die Bosheit der Menschen nahm zu, bis Gott ein Ende machte durch das Flutgericht. Der fromme Noah und seine Familie allein werden errettet. Mit ihnen erneuert Gott seinen Bund. Aber die Menschen sinken wieder tiefer und tiefer in Sünde (Babel). Um sein Ziel zu erreichen, muß der Herr Abraham berufen als den Stammvater eines Volkes, das sein Volk sein und von anderen Völkern getrennt leben soll.

Daß alles in dieser Zeit auf die Aussonderung Abrahams hinzielt, ergibt sich auch aus der Art und Weise, in der die Genealogie und Geschichte der verschiedenen Geschlechter gegeben ist. Die Genealogie des erwählten Geschlechts ist der Faden, an dem die Geschichte läuft. Darum ist die Geschichte und Genealogie der Nebenlinien immer erst gegeben und soweit verfolgt, als sie im Lichte des Themas von Interesse ist; darauf werden die Nebenlinien aus der Geschichte entlassen, um nicht wieder aufgenommen zu werden. So sind z. B. die Nachkommen von allen Söhnen Noahs erst gegeben (Gen. 10), um ihre Beziehungen zum erwählten Geschlecht zu zeigen, worauf sie fallen gelassen werden, um nicht wieder aufgenommen zu werden. Danach ist die erwählte Linie Sems aufgenommen und verfolgt herunter bis auf Tharah, dem Vater Abrahams. Diese einengende Methode wird durch die ganze Genesis hindurch verfolgt.

II. Die Urgeschichte Israels oder die Geschichte der Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob (Gen. 12—50). Der Herr macht einen besonderen Bund mit Abraham, in dem er ihm zahlreiche Nachkommenschaft, den Besitz Kanaans für sich und seinen Samen zusagt, sowie daß durch ihn ein Segen über alle Geschlechter auf Erden kommen solle. Diese Verheißung wird dem Isaak und Jakob wiederholt. Die einengende Methode wird unter Abrahams Nachkommen fortgesetzt. Ismael und die Söhne der Keturah

werden von der erwählten Linie ausgeschlossen. Ihre Nachkommenschaft wird aufgezählt, um dann fallen gelassen zu werden, ehe die Geschichte der durch Isaak sich fortpflanzenden Hauptlinie aufgenommen wird. In Isaaks Familie ist Esau ausgesondert, seine Nachkommen werden aufgezählt und abgethan. Dann ist die Hauptlinie Jakobs aufgenommen. Seine Söhne sind die unmittelbaren Stammväter des erwählten Volkes, weshalb keine weitere Aussonderung eintritt. Durch Gottes Vorsehung kommt Jakob nach Ägypten. Die Genesis schließt mit einem Blick auf die künftige Rückkehr ins verheißene Land.

Daß die Genesis aus einem Guß nach einem bestimmten Plan von einem Verfasser geschrieben ist, ergibt sich auch aus der formellen Teilung in zehn Teile, deren jeder von dem anderen getrennt ist durch die Überschrift Tholedoth (d. i. Geschichte). Die Vorgeschichte wie die Urgeschichte des Bundesvolkes ist je in fünf Tholedoth geteilt. Die Geschichte der Schöpfung ist die Grundlage (1, 1—2, 3), worauf gebaut sind die Tholedoth 1. Himmels und der Erden (2, 4—4, 26), 2. Adams (5, 1—6, 8), 3. Noahs (6, 9—9, 29), 4. der Söhne Noahs (10, 1—11, 9), 5. Sems (11, 10—26), 6. Tharahs (11, 27—25, 11), 7. Ismaels (25, 12—18), 8. Isaaks (25, 19—35, 29), 9. Esaus (Kap. 36), 10. Jakobs (37—50).

Wir müssen die geniale Weise bewundern, in welcher der Verfasser der Genesis die Geschichte der Patriarchen und der Welt mit der Errichtung der Theokratie in Israel verbindet. Die letztere, die in den letzten vier B.B. des Pentateuchs dargestellt wird, würde völlig in der Luft schweben ohne die Geschichte der Patriarchen. Die letztere wieder ruht gänzlich auf der Geschichte der Menschheit, wie sie in Gen. 1—11 erzählt wird. Eins ist ohne das andere unverständlich. Was würden wir denn mit der Aussonderung, der Verheißung, der Theokratie ꝛc. anfangen können, wenn wir z. B. nichts vom Fall und der daraus resultierenden Bosheit des Menschengeschlechts wüßten? Die Genesis ist durch ihren Inhalt unauflöslich mit dem Rest des Pentateuchs verknüpft.

III. Die Vorbereitung für den Bundesschluß (Ex. 1—19) beginnt mit der Vorbereitung für den Auszug (1—13), berichtet den Auszug selbst und den Marsch zum Sinai (14—19).

Das Buch des Exodus macht seine Verbindung mit der

Genesis, indem es am Anfang die Kinder Israels aufzählt, die mit ihm nach Ägypten kamen. Darauf folgt ein kurzer Hinweis auf das Heranwachsen der erwählten Familie zum zahlreichen Volk, sowie auf die Bedrückungen des letzteren durch die Ägypter, was bewirkt, daß das bedrückte Volk nach Erlösung seufzt (Kap. 1). Der Herr erwählt Moses zu seinem Werkzeug in der beschlossenen Erlösung (Kap. 2—6). Die Erlösung wird durch die Plagen bewirkt (Kap. 7—13). Darauf erfolgt der Auszug, Durchgang durchs Rote Meer und der Marsch zum Sinai unter Gottes Führung (Kap. 14—19).

Über die Zeit, in der die Kinder Israel in Ägypten wohnten, d. i. vom Tode Josephs, womit die Genesis schließt, bis zur Geburt Moses, also über eine Zeit von 280 Jahren, erfahren wir nur wenig in Ex. 1, während doch die Geschichte der Patriarchen in der Genesis und Moses im Exodus ausführlich gegeben wird. Die negativen Kritiker finden daher in Ex. 1 eine Lücke in der Geschichte, welche der Verfasser nicht habe ausfüllen können, weil es ihm an Nachrichten über die fragliche Zeit gefehlt habe. Doch diese Behauptung ruhet auf einem totalen Mißverstehen von Thema und Plan des Verfassers. Jene Kritiker setzen nämlich voraus, daß der Verfasser des Pentateuchs eine chronologische Geschichte Israels habe geben wollen mit allen Ereignissen in der Entwicklung des Volkes. Aber eine solche Absicht hatte weder der Verfasser des Pentateuchs noch irgend einer der übrigen heiligen Geschichtsschreiber des Alten Testaments. Sie haben immer ein bestimmtes Thema, welches sie nach einem bestimmten Plan ausführen. Es ist nun unsere Aufgabe, ihr Thema zu erkennen zu suchen, und nicht, Grundsätze darüber aufzustellen, was und wie sie hätten schreiben sollen. Das Thema des Pentateuchs ist nun leicht zu erkennen, nämlich die Errichtung der Theokratie durch den Bundesschluß am Sinai. Alle Begebenheiten in der Geschichte Israels, die sich nicht auf dieses Thema beziehen, sind ausgelassen. So ist auch der Aufenthalt in Ägypten mit einigen Bemerkungen erledigt. Es ist doch auch in der That genug, die Lage Israels zu kennen, wie sie Ex. 1 gezeichnet ist, um die ganze Geschichte des unterdrückten Volkes in den letzten Jahrhunderten zu kennen. Alles, was nicht berichtet ist, ist für die Theokratie bedeutungslos. Die scheinbare

Lücke in der Geschichte ist also nicht dem Mangel an Nachrichten zur Last zu legen, sondern zeigt vielmehr, wie strenge der Verfasser sein Thema durchführt.

B. Bundesschluß und Gesetzgebung (Ex. 20 — Dt. 34) lassen sich in vier Teile einteilen.

I. Schließung des Bundes und Verwirklichung desselben durch Errichtung der Stiftshütte und des Herrn Einzug in dieselbe (Ex. 20—40).

Nach der Proklamation der Fundamentalgesetze des Bundes wird der letztere ratifiziert (Kap. 20—24). Danach gibt Gott Anweisung betreffs des Baues der Stiftshütte, in der er wohnen will (Kap. 25—31). Die Ausführung des Baues wird unterbrochen durch den Bundesbruch durch die Anbetung des goldenen Kalbes (Kap. 32—34). Nach der Errichtung des Heiligtums ziehet der Herr darin ein (Kap. 35—40). Dadurch ist der eben geschlossene Bund realisiert, weil damit die Theokratie verkörpert und abgebildet ist. Alle fernere Gesetzgebung soll den Bund erhalten und stärken.

II. Die Gesetze und Einrichtungen, welche das geistliche Leben des neuen Bundesvolkes ordnen, enthält Lev.

In Kap. 1—16 sind solche Gesetze und Einrichtungen verordnet, die für das Volk den freien Zugang zum Throne seines heiligen und gnädigen Königs eröffnen, nämlich die Opferthora (Kap. 1—7), Einweihung der Priester (Kap. 8—10) und Verordnungen über Unreinigkeit und Reinigungen (Kap. 11—15); all dieses erreicht seinen Höhepunkt in dem großen Versöhnungsopfer (Kap. 16).

In Kap. 17—26 sind solche Forderungen des Herrn enthalten, die das Volk befähigen, die Gemeinschaft mit seinem Herrn dauernd und ungestört zu genießen. Diese Satzungen fordern mit einem Wort Heiligkeit vom Volk. Kap. 17 ist ein Anhang betr. Gelübde.

Der Bund hat zwei Seiten. Indem der Herr seinen Aufenthalt inmitten seines Volkes nimmt, wird die Beziehung des Herrn zu Israel gezeigt. Durch die eben angeführten Gesetze und

Einrichtungen des Lev. wird die andere Seite des Bundes geordnet, nämlich das Verhältnis Israels zu seinem Herrn. Darum ist der Lev. die Fortsetzung und Vollendung der Bundesverfassung, die der Herr seinem Volk gibt.

III. Die Entwicklung der Verfassung sonderlich in Bezug auf die politica administratio der Theokratie ist in Nu. enthalten. Hier sind die Gesetze verwoben mit der Erzählung der für die Theokratie bedeutungsvollen Begebenheiten vom Sinai bis zu den Steppen Moabs.

Kap. 1—10 berichten die Vorbereitungen für den Aufbruch vom Sinai und den Beginn der Wanderung durch die Wüste nach Kanaan.

Kap. 11—36 berichten über die Wanderung in der Wüste Paran nach den drei Stadien ihrer Fortbewegung: 1. Vom Sinai bis Kades (Kap. 11—14), beginnend im zweiten Jahr des Auszuges.[1]) Die Begebenheiten werden erzählt, welche zur Verurteilung zu vierzigjährigem Umherirren und Sterben der gegenwärtigen Generation in der Wüste führen. 2. Die vierzigjährige Wanderung in der Wüste Paran von Kades bis zur Wiederversammlung des Volkes an diesem Ort im ersten Monat des 40. Jahres des Auszuges (Kap. 15—19). Aus dieser ganzen Periode sind nur einige Begebenheiten berichtet, sowie die Gesetze, die darin gegeben wurden. Die Kritiker finden hier die zweite große Lücke in der Geschichte des Pentateuchs, die der Verfasser nicht habe ausfüllen können, weil es ihm an Nachrichten fehlte. Doch der Verfasser will ja nicht einfach alles berichten, was sich ereignete, sondern nur, was für die Theokratie von Bedeutung ist. Alles andere fällt außerhalb des Rahmens seines Werkes. Die Hauptbegebenheit dieser Zeit im Lichte des Themas ist der Untergang der Generation des Auszuges und das Aufwachsen des neuen Geschlechts. Das aber ist berichtet. 3. Von Kades bis zu den Steppen Moabs, Jericho gegenüber

[1]) Während die Chronologie der Genesis sich durchweg auf die Lebensdauer der Patriarchen und Vorväter gründet, gründet sich die der folgenden vier B.B. auf das Hauptereignis in der Geschichte Israels, den Auszug aus Ägypten. Schon diese Einheit der Chronologie deutet darauf hin, daß der Pentateuch nach einem Schema gearbeitet ist, was wiederum auf einen Verfasser deutet.

(Kap. 20—36). Die Begebenheiten in den moabitischen Gefilden werden berichtet bis zum 11. Monat des 40. Jahres, besonders die Eroberung des Ostjordanlandes und die Gesetze, welche in Hinsicht auf die bevorstehende Einnahme des Landes Kanaan erlassen wurden.

IV. Befestigung des Bundes durch drei Reden des Gesetzesmittlers in Moabs Gefilden im 11. Monat des 40. Jahres. In diesen Abschiedsreden im Angesichte des verheißenen Landes ermahnt Moses das Volk zur getreuen Befolgung der Gesetze und zur Festhaltung am Bunde.

In der ersten Rede (1, 5—4, 43) wiederholt Moses die Geschichte der letzten 40 Jahre, um dadurch das Volk zur treuen Befolgung der Gesetze zu bewegen, und erwählt 3 Freistädte auf dem eroberten Ostjordanufer.

In der zweiten Rede (Kap. 5—26) wiederholt Moses die zehn Gebote und erläutert besonders das erste und zweite. Auch wiederholt er behufs Einschärfung die wichtigsten Bundesgesetze, insonderheit die im Bundesbuch enthaltenen, und fügt solche neue Verordnungen hinzu, welche sich auf das Wohnen im verheißenen Lande beziehen.

In seiner dritten Rede (Kap. 27—30) sucht Moses das Volk für die Haltung des Gesetzes zu gewinnen, indem er Fluch und Segen ihm vorstellt als Folge der Übertretung oder Befolgung.

Zum Schluß (Kap. 31, 1—23) teilt Moses dem Volk mit, daß sein Abscheiden nahe ist, bestimmt Josua zu seinem Nachfolger und erläßt Bestimmungen für die konstante Veröffentlichung des von ihm niedergeschriebenen Gesetzes. Wahrlich ein würdiger Abschluß des Wirkens des großen Bundesmittlers und Gesetzgebers!

Im Anhang (31, 24—34, 12) berichtet ein von dem Verfasser der Thora unterschiedener Schreiber, daß Moses die ganze Thora zu Ende geschrieben habe und wie er von der Erde geschieden sei. Derselbe fügt auch Moses Lied (Kap. 32) und Segen (Kap. 33) dem ganzen Werk ein.

Die Gesetze des Dt. unterscheiden sich nach Inhalt und Form von denen in den mittleren B.B. der Thora. In den deuteronomischen Gesetzesreden sind die Gesetze der mittleren B.B. wiederholt, erläutert und erweitert. In Bezug auf die Form bemerken wir, daß Gesetze und Geschichte im Dt. nicht in der objektiven Form

der mittleren B.B. gegeben sind, sondern in der Form prophetischer Reden. Aus dieser Verschiedenheit schließen die negativen Kritiker, daß das Dt. einen anderen Verfasser haben müsse als die mittleren B.B. Doch in Wahrheit ist diese Verschiedenheit nicht derart, daß sie die Einheit des Pentateuchs aufhöbe und daher den Schluß auf verschiedene Verfasser zuließe. Auch ohne das Zeugnis Dt. 1, 1—4 ist es sehr wahrscheinlich, daß Moses vor seinem Scheiden dem Volke noch einmal das Gesetz summarisch vorhielt und es zur Befolgung desselben eindringlich aufforderte. Das konnte aber nicht anders geschehen als in der Form der prophetischen Rede. Dann kann aber auch das Verhältnis des deuteronomischen Gesetzes zum sinaitischen kein anderes sein als das, was es wirklich ist, nämlich das der zusammenfassenden Wiederholung und Erweiterung. Letztere bezieht sich vorwiegend auf das Wohnen in Kanaan, in welches Land einzuziehen Israel im Begriff steht. Es ist dabei auch nicht verwunderlich, daß Moses besonders die Gesetze des Bundesbuches einschärft, da er ja zum Volk redet. Die Ritualgesetze sind doch vorwiegend für die Priester, während das Bundesbuch und das Dt. das Gesetzbuch des Volkes genannt werden könnte. Darum entsprach es ja nicht der Absicht Moses, das Ritualgesetz dem Volke in seinen Abschiedsreden zu wiederholen und einzuschärfen. Ganz bodenlos ist auch die Behauptung der Kritik, daß der Verfasser des Dt. das Ritualgesetz nicht gekannt habe, weil er es nicht wiederhole. Es ist ja ganz sinnlos, von Moses zu fordern, daß er in seinen Reden das ganze Ritualgesetz habe wiederholen sollen. So fügt sich also das Dt. trefflich in den Plan des ganzen Pentateuchs ein und schließt den letzteren ab.

Seit Bleek und Ewald behauptet die gesamte moderne Kritik, daß das Buch Josua ursprünglich den Schlußstein des Pentateuchs bildete, bezw. des dem letzteren angeblich zu Grunde liegenden größeren geschichtlichen Werkes, daß es aber später davon abgetrennt wurde. Diese Behauptung sucht man zu beweisen mit dem Hinweis, daß in der Genesis das Land Kanaan verheißen werde; der Verfasser des Pentateuchs könne aber sein Werk nicht abgeschlossen haben, ohne die Erfüllung dieser Verheißung zu berichten. Letztere stehe aber im Buche Josua, folglich sei letzteres ursprünglich der Schlußstein des Pentateuchs. Aber auf solche Weise getrauen

wir uns zu beweisen, daß die vier Evangelien einen Teil des Pentateuchs bildeten, da in ihnen die Erfüllung der messianischen Weissagungen des letzteren berichtet wird. Der Behauptung der Kritik liegt eine völlige Verkennung des Themas des Pentateuchs zu Grunde. Der Pentateuch ist die Urkunde des zwischen Jahve und Israel geschlossenen Bundes. Eine solche Bundesurkunde schließt aber passend mit dem Tode des Bundesmittlers ab. Die Geschichte im Buche Josua aber gehört nicht mehr zur Aufrichtung des Bundes, sondern ist Entwicklung desselben auf Grund der pentateuchischen Gesetze. Der Pentateuch ist Gesetzgebung, das Buch Josua ist Befolgung der Gesetze, ist also von jenem verschieden wie Grund und Folge, Ursache und Wirkung. Ferner erscheint es uns als zweifellos, daß die Teilung des Pentateuchs in fünf (nicht sechs) Bücher ursprünglich ist, da sie mit dem Plane des Verfassers korrespondiert. Wir sahen, daß Gen., Ex. und Dt. jedes für sich ein Ganzes bildet. Da damit die übrigen B.B. auch abgegrenzt sind, so ist es klar, daß die Fünfteilung im Plane des Verfassers lag.

Aus dieser gedrängten Übersicht ergibt sich, daß der Pentateuch ein Thema hat, zu dem all und jedes in dem ganzen Werk in direkter Beziehung steht. Dieses Thema ist nach einem bestimmten Plan ausgeführt. Ein Werk aber, das ein Thema hat, welches nach einem Plan ausgeführt ist, muß zu einer Zeit und von einem Verfasser geschrieben worden sein.

---

2. Dokumente im Pentateuch.

Wenn wir nachwiesen, daß der ganze Pentateuch ein Thema hat und nach einem Plan gearbeitet ist, also das Werk eines Schreibers sein muß, so haben wir damit nichts gesagt über die Quellen, aus denen dieser Verfasser geschöpft haben mag. Diese Frage hat mit der Einheit des Pentateuchs nichts zu thun. Die letztere liegt thatsächlich vor und ist unantastbar.

Die Genesis umfaßt die Geschichte der vormosaischen Zeit. Zwischen dem am Schluß derselben berichteten Tode Josephs und der Geburt Moses liegen 280 Jahre. Moses muß also die Ge-

schichte der Vorzeit und Urzeit Israels, die er in der Genesis erzählt, entweder aus mündlicher Überlieferung oder aus schriftlichen Urkunden geschöpft haben. Dafür, daß Moses aus der mündlichen Überlieferung geschöpft habe, lassen sich keine Belege anführen, woraus ja noch nicht hervorgeht, daß er nichts aus der mündlichen Überlieferung geschöpft habe. Dagegen spricht manches für die Benutzung älterer schriftlicher Quellen, nämlich sowohl die sprachliche als auch die inhaltliche Beschaffenheit mancher Stücke.

Obwohl nämlich im allgemeinen die Sprache der Gen. das Gepräge der mosaischen Zeit trägt wie die der übrigen B.B. des Pentateuchs, zeichnen sich doch manche Abschnitte der Gen. vor den letzteren durch eine Reihe von altertümlichen Wörtern und Ausdrucksweisen aus, die in mosaischer Zeit schon veraltet sind, da sie nicht mehr vorkommen und z. T. durch andere ersetzt sind. Hätte Moses aus der mündlichen Überlieferung solche Stücke geschöpft, so hätte er doch sicherlich nicht Ausdrücke gebraucht, die zu seiner Zeit schon veraltet waren. Das Vorkommen der letzteren ist nur daraus erklärlich, daß Moses ältere schriftliche Urkunden aus der Patriarchenzeit vorfand und benutzte. So heißt es z. B. in dem Bericht über den Kriegszug Abrahams gegen Kedor Laomor, daß Abraham seine „Eingeweihten" d. i. seine in die Waffenkunst eingeweihten Knechte wappnete (14, 14). Melchisedek redet von dem „höchsten Gott" (V. 19) ꝛc., welche Ausdrücke im ganzen Alten Testament nicht wieder vorkommen. Ferner kommen Ausdrücke vor wie „erbauet werden" d. i. Kinder empfangen (16, 2; 30, 3) u. a. m., die Keil (Einl. § 14, 1) zusammenstellt.

Darauf, daß Moses ältere schriftliche Urkunden benutzte, führen auch Eigentümlichkeiten in den längeren Genealogien Kap. 5 und 11, 10—32. Dieselben zeichnen sich durch ihren altertümlichen Stil aus, der sich daran zeigt, daß stetig die Formel wiederkehrt: „lebte", „zeugete", sowie auch dadurch, daß sie stetig „zeugen" gebrauchen, während andere Genealogien auch „Sohn" dafür setzen. Das erklärt sich nur daraus, daß Moses sie aus schriftlichen Dokumenten nahm. Daß er aber beide Genealogien nicht einer Urkunde entnahm, ergibt sich daraus, daß bei sonstiger Gleichheit beide sich wieder darin unterscheiden, daß die erste (Kap. 5) stets das Gesamtalter bei jedem Vater angibt, was bei der zweiten gänzlich fehlt.

Auch das Verzeichnis der Nachkommen Esaus und der edomitischen Könige und Stammesfürsten (Kap. 36) muß einer schriftlichen Quelle entnommen sein, denn nur so erklärt sich die Verschiedenheit der Namen von Esaus Weibern. Es wird nämlich die Mahalath, Tochter Ismaels (28, 9), in 36, 3 Basmath genannt, und die Judith, Tochter Beri (26, 34) wird 36, 2 Ahalibama genannt. Von diesen drei Beispielen wird der Schluß erlaubt sein, daß Moses alle Genealogien schriftlichen Quellen entnahm, so die wertvolle Völkertafel Kap. 10, die Genealogie 4, 17—24.

Daß Moses in der Genesis schriftliche Urkunden verarbeitet hat, ergibt sich ferner aus der urkundlichen Beschaffenheit mancher Abschnitte. Solche Stücke müssen wegen ihrer diplomatischen Genauigkeit von ihm schriftlich vorgefunden sein. So z. B. der Handel Abrahams mit dem Hethiter Ephron wegen des Erbbegräbnisses (Kap. 23); Isaaks Aufenthalt in Gerar (Kap. 26); Josephs Einrichtungen in Ägypten (47, 13—26); der Segen Jakobs (Kap. 49) ꝛc.

Wenn es nun auch im höchsten Grade wahrscheinlich ist, daß Moses schriftliche Urkunden vorfand, und in der Genesis benutzte, so ist damit noch nicht die Möglichkeit geboten, diese Quellen genauer zu bestimmen und die Gen. in ihre Quellen zu scheiden. Die Unmöglichkeit eines solchen Beginnens wird uns einleuchten, wenn wir bedenken, daß Moses, wenn er auch manches wohl unverändert aufnahm (wie die Genealogien), anderes verarbeitet hat und alles mit dem, was er etwa aus der mündlichen Überlieferung schöpfte, zu einem Ganzen verschmolzen hat. Daß die Gen. eine planmäßige Anordnung des Stoffes hat und einen bestimmten Grundgedanken verfolgt, wiesen wir ja schon nach.

Es ist ferner nicht unwahrscheinlich, daß Moses auch in die mittleren B.B. des Pentateuchs Aktenstücke historischen, besonders aber gesetzlichen Inhalts unverändert aufnahm. Das betrifft solche Sachen, die er während des Wüstenzuges entweder selbst aufschrieb oder durch die Priester und Ältesten hatte sogleich nach ihrer Verkündigung aufschreiben lassen. Letzteres widerspricht nicht dem Selbstzeugnis der Thora über ihre mosaische Abfassung. Denn auch Paulus diktierte die meisten seiner Briefe seinen Gehilfen in die Feder, und es ist noch niemandem eingefallen, darum die Echt-

heit der pauliniſchen Briefe anzuzweifeln. Zu den Stücken, die Moſes in der Wüſte ſchon niederſchrieb und hernach unverändert in den Pentateuch aufnahm, rechnen wir z. B. den Sieg wider Amalek (Ex. 17, 8—15), die Lagerliſte (Nu. 33), das Bundesbuch (Ex. 20—23). Ferner die göttliche Anordnung zum Bau der Stiftshütte (Ex. 24—30), denn dieſelbe mußte den Bauleuten notwendig ſchriftlich vorliegen, wenn ſie den Bau vorſchriftsmäßig ausführen ſollten. Dahin gehört auch die Opferthora (Lev. 1—7), die ja in gewiſſem Sinne ein Ganzes bildet; dieſelbe mußte wegen ihrer vielen Detailbeſtimmungen notwendig gleich nach der Promulgation aufgeſchrieben werden, wenn ſie treu befolgt werden ſollte. Dieſe und andere Stücke fügte Moſes in ſein Werk ein, das er durch Anfügung der deuteronomiſchen Reden zum Abſchluß brachte. Dieſe Auffaſſung verträgt ſich ſehr gut mit der Einheit des Pentateuchs, da letztere ja nicht beſagt, daß Moſes den ganzen Pentateuch am Ende ſeines Lebens in Moabs Gefilden auf einmal geſchrieben habe, wozu möglicherweiſe ja auch wohl die Zeit nicht gereicht hätte.

---

3. Quellenſcheidungsverſuche nach litterariſchen Kennzeichen.

Trotzdem der Pentateuch ſich als eine einheitliche, von *einem* Verfaſſer geſchriebene Schrift offenbart, hat man ſeine einheitliche Abfaſſung beſtritten und behauptet, daß er eine aus verſchiedenaltrigen Quellenſchriften durch einen oder mehrere Redaktoren zuſammengearbeitete Schrift ſei. Dieſe angenommenen Quellenſchriften (P, E, J, D) ſollen auch nicht einmal urmoſaiſch, ſondern erſt Jahrhunderte nach Moſes entſtanden ſein. Doch möge im Pentateuch echt Moſaiſches enthalten ſein, ſei es nun, daß Moſes es ſelbſt aufgezeichnet oder daß es ſich mündlich fortgepflanzt und ſpäter aufgezeichnet ſei. Die Zuſammenarbeitung der Quellen durch den Redaktor geſchah nun nicht etwa auf die Weiſe, wie ein Geſchichtsſchreiber verfährt, der die Quellen über die zu beſchreibende Zeit in ſich aufnimmt und dann ein einheitliches Werk ſchafft, ſondern auf die Art, wie etwa unſere Evangelien-Harmonien zu-

sammengestellt sind. Auf die Art der Zusammensetzung der Quellen beruht die Möglichkeit, den Pentateuch wieder in die Quellen zu zerlegen, aus denen er zusammengesetzt sein soll. Auch war die Redaktion nicht eine einmalige, sondern eine mehrmalige, durch Jahrhunderte getrennte. Die Redaktoren arbeiteten zu verschiedenen Zeiten ihre Beiträge in den Pentateuch ein. So entstand der letztere successive. Diese Behauptungen sind so ziemlich allen, welche die Urkundenhypothese vertreten, gemein. In der Bestimmung der Zahl der Quellenschriften, des Umfanges derselben, was der einen, was der anderen zuzuweisen ist, sowie des relativen und absoluten Alters der einzelnen Schriften, aus denen der Pentateuch kompiliert sein soll, gehen die Meinungen weit auseinander. Die Trennungsversuche, d. i. die Versuche, den Pentateuch in die angenommenen Quellenschriften wieder zu zerlegen, gründen sich nun auf Eigentümlichkeiten der Sprache, des Ideenkreises, auf Parallelerzählungen ꝛc., kurz auf Merkmale, die von der Sprache und Form hergenommen sind.

Unter diesen litterarkritischen Scheidungsgründen steht obenan der Wechsel der Gottesnamen Elohim und Jahve. Schon die Kirchenväter bemerkten die auffällige Thatsache, daß namentlich in den ersten Kap. der Gen. die Gottesnamen Elohim und Jahve abwechselnd gebraucht werden, und zwar in der Weise, daß manche Abschnitte von dem einen oder anderen Namen fast ganz beherrscht werden. Zur Erklärung dieses Faktums liegen nur zwei Möglichkeiten vor. Entweder wechselt der Verfasser mit den Namen aus Liebhaberei oder er verbindet damit eine bestimmte Absicht. Die erstere oberflächliche Annahme liegt den Anschauungen der quellenscheidenden Kritiker zu Grunde. Das ist gerade der Grundirrtum der Vertreter der Urkundenhypothese, daß sie in der oberflächlichsten Weise in den verschiedenen Gottesnamen nur Lieblingsausdrücke verschiedener Schriftsteller sehen. Nach ihnen erhält man, wenn man zunächst die Genesis an der Hand der Gottesnamen scheidet, zwei verschiedene, meist zusammenhängende Schriften, deren jede sich außer dem ihr eigentümlichen Gottesnamen durch Spracheigentümlichkeiten, besondere Auffassung von Geschichte und religiösen Ideen auszeichnet. Daraus folge, daß der Pentateuch oder zunächst die Genesis aus zwei Urkunden zusammengestellt sei, deren eine (J)

stets Jahve, deren andere (P) bis Ex. 6, 3 stets Elohim, danach aber Jahve gebrauche. In der genannten Stelle gebe nämlich P selbst zu erkennen, daß er vorher den Jahve-Namen nicht gebraucht habe, indem er sage, daß Gott erst zu Moses Zeit den Namen Jahve offenbart habe, derselbe also vorher nicht bekannt gewesen sei. Da nun ferner in der jahvistischen Urkunde der Jahvename schon den Patriarchen in den Mund gelegt sei, so ergebe sich, daß J in spät nachmosaischer Zeit geschrieben sein müsse, als Entstehung und Alter des Jahvenamens schon so vergessen und der Name in allgemeinen Brauch übergegangen war, daß J ihn ohne Bedenken in die Patriarchenzeit zurücktragen konnte. Darum ist der Pentateuch aus nachmosaischen Urkunden zusammengestellt.

Selbst wenn wir den Pentateuch aus Urkunden zusammengestellt sein lassen, so ist damit für die Erklärung des Wechsels der Gottesnamen nichts gewonnen. Es erhebt sich auch da wieder die Frage: Warum gebraucht P Elohim und J Jahve, und die Antwort muß lauten: Entweder aus Liebhaberei oder aus Absicht. Aus dem einen oder aus dem anderen Grunde kann aber Moses ebensowohl als jene mystischen J und P die Gottesnamen abwechselnd gebraucht haben. Mit der Annahme, daß die Gen. bezw. der Pentateuch aus Urkunden kompiliert sei, wird somit die Frage nach der Ursache des Wechsels der Gottesnamen nicht beantwortet, sondern nur zurückgeschoben.

Gegen die mosaische Abfassung spricht auch nicht die Behauptung, daß der Jahvename erst in mosaischer Zeit entstanden sei. Daß Ex. 6, 3 nicht von einer erstmaligen Offenbarung des Jahvenamens redet, werden wir später nachweisen. Hier weisen wir nur darauf hin, daß unwiderleglich dargethan worden ist, daß der Jahvename vormosaisch ist. Ein unanfechtbarer Beweis dafür ist der Name der Mutter Moses, Jochebed (Ex. 6, 20), der mit einer abgekürzten Form von Jahve zusammengesetzt ist. Die Verwendung eines Gottesnamens zur Bildung von Eigennamen setzt aber die Einbürgerung desselben im religiösen Bewußtsein des Volkes voraus. Es muß also der Jahvename schon lange Zeit vor Moses bekannt gewesen sein. Ähnliche Beweiskraft haben die Namen Morijah (Gen. 22, 2), Bitjah, Tochter Pharaos und Weib des Mered; Abijah (1. Chron. 7, 8); sowie Ben Zacharja auf den

Thontafeln von Tell Amarna; auch Jah unter den Keilinschriften. Mit der Feststellung des vormosaischen Alters des Jahvenamens fällt schon eine Hauptposition der Kritik dahin.

Dazu kommt nun noch, daß die Erklärung des Wechsels der Gottesnamen so wenig selbst die Kritiker befriedigt, daß sie selbst an manchen Stellen nicht umhin können, in der Wahl des einen oder anderen Gottesnamens Absicht zu erkennen. Und in der That tritt der Wechsel der Namen so planmäßig auf, daß die Absichtlichkeit gar nicht zu verkennen ist. Welche Gründe den Verfasser bestimmten, den einen oder den anderen Namen an bestimmten Stellen zu wählen, wird klar aus der verschiedenen Bedeutung der Gottesnamen. Der Name Gottes ist nie inhaltsloser, leerer Schall, sondern bezeichnet immer Gott nach einer bestimmten Seite seines Wesens und Waltens. Wenn Gott wiederholt erklärt, daß Israel (Ex. 6, 7; 10, 2), die Ägypter (7, 5; 14, 4) und Pharao (7, 17; 8, 6. 18 ꝛc.) wissen sollen, daß er Jahve ist so ist doch wohl das nicht die Meinung, daß er jene nur seinen Namen lehren will, sondern daß er sich ihnen in solchen Thaten offenbaren wird, durch die die in seinem Jahvenamen liegenden Eigenschaften offenbar werden. Wenn ferner Ex. 3, 13 Moses voraussetzt, daß sein Volk ihn nach dem Namen des Gottes seiner Väter fragen wird, so liegt darin nicht, daß Israel den bloßen Namen, die Buchstaben, nicht mehr wußte. Wie könnte ein Volk in so verhältnismäßig kurzer Zeit den bloßen Namen des Gottes seiner Väter vergessen? Daß Israel zu Moses Zeit noch nicht den Jahvenamen vergessen hatte, geht ja unbestreitbar aus dem Namen der Mutter Moses hervor. Das Wissen des bloßen Namens des väterlichen Gottes hätte zudem ja auch nichts genützt. Die Frage nach dem Namen Gottes setzt voraus, daß der Name nicht leerer Schall ist, sondern daß Gott sich auch in der in dem Namen ausgesprochenen Wesenheit bethätigt. Welche Beziehungen Gottes zu der Welt nun die einzelnen Gottesnamen ausdrücken, wäre festzustellen.

Der Name Elohim (von alah, fürchten, scheuen) bedeutet die Furcht bezw. den Gegenstand der Furcht, nämlich das gefürchtete höchste Wesen. Die Pluralform bringt nicht nur die äußerliche Vielheit der göttlichen Mächte und Kräfte zum Ausdruck (daher

der Name auch als Bezeichnung für die Götter der Heiden dient), sondern auch die innerliche Vielheit, d. i. die Menge der göttlichen Eigenschaften, die in dem einen göttlichen Wesen beschlossen sind. Darum ist Elohim der passende Gottesname überall da, wo seine unendliche Größe und Allmacht in Betracht kommt, also bei der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt. Da Elohim als allgemeine Bezeichnung der Gottheit dient, so wird schon in der Gen. da, wo der Begriff des persönlichen Gottes mehr hervortreten soll, der Artikel hinzugefügt, also Haëlohim.

Von Moses nach seinem Namen gefragt, gibt Gott selbst die Erklärung seines Jahvenamens mit den Worten: „Ehjeh ascher ehjeh“ (Ex. 3, 14), d. i. Ich bin, der ich bin! Danach ist der Name gebildet aus dem Imperfekt des Verbs havah (vormosaische Form für hajah), d. i. sein, geschehen, werden. Jene göttliche Selbstaussage ist zunächst abgekürzt in ehjeh und weiter mit Umsetzung der ersten in die dritte Person in jahve, d. i. der ist, der er ist. Aus der Imperfektbildung ergibt sich, daß der Name ursprünglich Jahaveh bezw. Jahveh lautete. Später, nach dem babylonischen Exil, hielten die Juden aus Mißverstand von Lev. 24, 11. 16 es für eine mit dem Tode zu bestrafende Sünde, diesen heiligen Namen auszusprechen. Wo der Name in der Schrift vorkam, las man dafür Adonaj, dessen Vokale (nur Schwa statt Chateph) von den Masorethen auch als Qeri unter das Khetib Jhvh gesetzt wurden, so daß die Form Jehova entstand, die jetzt fast allgemein gebräuchlich ist. Wo jedoch Adonaj mit Jahveh zusammenstand, las man für letzteres Elohim und vokalisierte dementsprechend, wodurch eine unaussprechliche Form entsteht. Soviel über die Form des Namens. Seine Bedeutung ergibt sich ebenfalls aus jener göttlichen Selbstaussage: „Ich bin, der ich bin!“ Die „relativische Verbindung des in derselben Form wiederholten Zeitworts hat den Sinn, daß das im Verbum ausgesagte Sein oder Thun des Subjekts keiner anderen Bestimmung als der Selbstbestimmung des Subjekts unterliegt“ (von Hofmann). Von den drei Bedeutungen des Verbs havah kann hier nur „sein“ angenommen werden, da „geschehen“ und „werden“ sich mit der Unveränderlichkeit Gottes nicht verträgt. „Ich bin, der ich bin“ heißt also: Gott ist und ist und ist immer derselbe, d. i. er bleibt sich

ewig gleich; es ist also damit die Unveränderlichkeit Gottes ausgesprochen. Das Sein Gottes ist aber kein in sich abgeschlossenes, sondern ein aus sich heraustretendes und sich offenbarendes. Das folgt schon aus dem Gebrauch des Imperfektums in der göttlichen Selbstaussage. Jahve bezeichnet also Gott als den absolut selbständigen oder persönlichen, unveränderlich seienden und als solchen sich Israel gegenüber offenbarenden Gott. Worauf aber dieses Offenbaren Gottes sich bezieht, läßt sich natürlich nicht aus der etymologischen Bedeutung des Namens erholen, sondern aus der „geschichtlichen Entfaltung des Jahvenamens" (Keil).

Zum erstenmal offenbart sich Gott als Jahve dem Abraham bei der Bundesschließung: „Ich bin Jahve, der dich von Ur aus Chaldäa geführet hat, daß ich dir dieses Land zu besitzen gebe" (Gen. 15, 7). Gott sagt hier, daß er als Jahve der ist, der Abraham aus Ur ausgeführt, um ihm Kanaan zum Besitz zu geben. Daraus folgt, daß Gott sich darum Jahve nennt, um sich damit als den Urheber aller Verheißungen zu bezeichnen, die Abraham bei seiner Berufung empfing und die Isaak und Jakob hernach erneuert wurden. Ex. 3, 14 ff. nennt Gott sich dem Mose gegenüber Jahve, um sich damit als den zu bezeichnen, der die den Vätern gegebenen Verheißungen erfüllt. Dadurch wurde Jahve zum Eigennamen für den Gott, der den Bund mit Abraham schloß, Verheißungen gab und erfüllte. Deutlicher noch tritt das hervor in Ex. 6, 1 ff., welcher Bericht vom Jahvenamen widerhallt. V. 2—3: „Ich bin Jahve. Und bin erschienen Abraham, Isaak und Jakob, daß ich ihr El Schaddaj sein wollte; aber mein Name, Jahve, ist ihnen nicht geoffenbaret worden" bezieht sich unverkennbar auf Gen. 17, 1, wo Gott zu Abraham spricht: „Ich bin der allmächtige Gott (El Schaddaj)." Als El Schaddaj erwies sich Gott durch die wider den Lauf der Natur bewirkte Geburt Isaaks und die mächtige Erhaltung, Führung und Mehrung seines Samens. El Schaddaj bezeichnet also nicht wie Elohim Gott einfach als Schöpfer und Erhalter der Welt, sondern bezeichnet Gott als Jahve, sofern er in Thaten seiner Allmacht den Erzvätern seine Verheißungen erfüllt. El Schaddaj ist also nicht wie „Elohim" ein ausschließender Gegensatz zum Jahvenamen, sondern ist der Name für ein Moment der im Jahvenamen liegenden Eigenschaften Gottes. Während Gott

sich den Vätern als El Schaddaj, also nur teilweise als Jahve kundgethan hat, will er sich jetzt dem Samen in Ägypten voll als Jahve erweisen, d. i. er will sich ihnen in allen in seinem Jahvenamen liegenden Eigenschaften offenbaren, indem er nämlich die väterlichen Verheißungen dem Samen erfüllt. Auf Grund des mit den Vätern geschlossenen Bundes (V. 4) und in Ansehung der mit diesem Bunde auf die Dauer unvereinbaren Knechtung Israels in Ägypten (V. 5) will jetzt Jahve Israel von den Lasten erlösen (V. 6) und es annehmen zu seinem Volk (V. 7) und es bringen ins verheißene Land (V. 8). Diese dreifache Zusage der Erlösung, Annahme zum Bundesvolk und Besitznahme Kanaans (V. 6—8) beginnt nicht nur (V. 6), sondern schließt auch (V. 8) mit dem bedeutungsvollen: ani Jahve, ich bin Jahve. Damit ist doch zweifellos angezeigt, daß in der Erfüllung dieser Verheißungen Gott sich in solcher Weise offenbart, wie es sein Jahvename ausdrückt. Demnach können wir die Bedeutung des Jahvenamens dahin bestimmen, daß er Gott von der Seite bezeichnet, wonach er die Erlösung aus Ägypten, Annahme zum Bundesvolk, Einführung in Kanaan und, was ja durch all das angebahnt werden soll, die Erlösung von der Sünde durch den Messias verheißt und erfüllt. Jahve ist also der Bundes- oder Heilsgott. Dementsprechend finden wir den Jahvenamen überall da angewandt, wo es sich um die Erlösung des gefallenen Menschengeschlechts und die Vorbereitung hierzu handelt. Auch vor seiner erstmaligen Offenbarung (Gen. 15, 7) wird der Name schon in der Geschichte von der Berufung Abrahams gebraucht, ja sogar auf die Urzeit übertragen. Aus obigen Darlegungen wird man erkennen, daß mit den Worten Ex. 6, 3: „nach meinem Namen Jahve bin ich ihnen nicht bekannt geworden", nicht die gänzliche Unbekanntschaft des Namens seitens der Erzväter ausgesagt sein soll, sondern nur das, daß ihnen die volle Erschließung seines Sinnes, wie sie dem Volke zur Zeit der Erlösung gegeben ward, noch nicht geoffenbart worden war. Die Frage nach dem Alter unseres Namens ist in Ex. 6, 3 gar nicht berührt. Von einer erstmaligen Offenbarung des Namens in dieser Stelle ist gar nicht die Rede.

Der dargelegten verschiedenen Bedeutung entsprechend werden die verschiedenen Gottesnamen im Pentateuch abwechselnd gebraucht.

Im ersten Teil der Gen. (1—11) wird nur Elohim und Jahve abwechselnd gebraucht. Bei genauerer Betrachtung der einzelnen Stellen erkennen wir, daß überall da, wo von der Schöpfung, Erhaltung und natürlichen Entwicklung der Menschen die Rede ist, der allgemeine Gottesname Elohim, dagegen da, wo es sich um die Anbahnung des Heils handelt, der Eigenname Jahve gesetzt ist. Im Schöpfungsbericht Gen. 1—2, 3 ist sachgemäß nur Elohim zu finden (35 mal), denn die Schöpfung ist die allgemeinste Offenbarung der göttlichen Allmacht. In der Geschichte des Urstandes und Sündenfalles (2, 4—3, 24) wird nur der verbundene Name Jahve-Elohim gebraucht (20 mal), ausgenommen in der Rede der Schlange mit Eva (3, 1—5), wo Elohim steht. Die Sachgemäßheit, also Absichtlichkeit erkennt selbst die negative Kritik hier an. In der ersten geschichtlichen Entwicklung der aus dem Paradiese vertriebenen Menschen (4, 1—26) steht Jahve 10 mal, Elohim nur einmal (V. 25), und zwar wird ersterer Name vorherrschend gebraucht, weil der Sündenfall die Voraussetzung der Erlösung ist und besondere Heilsanstalten nötig machte, und weil auch diese Erlösung von dem Gott des Heils gleich nach dem Fall angekündet wird. Um aber zu zeigen, daß Jahve, der das Heil bereitet, kein anderer Gott ist als Elohim, der die Welt erschaffen, wird als Übergang der kombinierte Gottesname Jahve-Elohim gebraucht. In der Ankündigung des Flutgerichts (Gen. 6, 9—22) wird Elohim gebraucht, der als Schöpfer auch Macht und Recht hat, die Welt zu verderben. Gen. 9, 1—17 steht Elohim, weil der Bund Gottes mit Noah auf die Erhaltung (nicht Erlösung) des Menschengeschlechts abzielt. Gen. 9, 1—17 wird im Segen Noahs der Gott, der Japhet ausbreitet, Elohim genannt, der Gott Sems aber Jahve, womit der sachgemäße Gebrauch handgreiflich hervortritt.

Im zweiten Teil der Genesis (12—50), welcher die Geschichte der Patriarchen behandelt, steht anfangs sehr passend fast ausschließlich Jahve, da ihre Aussonderung ja auf die Erlösung, welche Jahves Werk ist, abzielt. Hier häufen sich auch die Gottesbenennungen, die sich alle dem Inhalt der Gottesoffenbarungen sachgemäß anpassen. Bei der Begegnung Abrahams mit Melchisedek (14, 22) hören wir von El Eljon, d. h. dem höchsten Gott, Besitzer

Himmels und der Erde; 15, 2 u. 8: Adonaj, d. h. der absolute Herr; 17, 1 nennt Gott sich El Schaddaj oder allmächtiger Gott, d. i. der Bundesgott, der Macht hat, seine Verheißungen zu erfüllen. Von K. 17 an tritt Elohim wieder häufiger auf als Jahve und die übrigen Gottesbezeichnungen. In 30, 2; 32, 28 u. ä. St. ist Elohim gebraucht, weil hier der allmächtige Gott den Kreaturen gegenübergestellt wird. In 21, 22. 23 ist Elohim im Munde Abimelechs, der nicht zum erwählten Geschlecht gehört, passend. Aus demselben Grunde ist 41, 38. 39 Elohim im Munde Pharaos passend. Dagegen gebraucht Pharao 26, 28 und Ex. 5, 2 Jahve, weil er da ausdrücklich auf den Gott der Patriarchen und Israels hinweist. Schon in der Geschichte Jakobs, besonders aber in den letzten Kapiteln der Genesis tritt der Jahvename ganz zurück und wird durch umschreibende Gottesbezeichnungen ersetzt, die von früheren Gottesoffenbarungen genommen und mit Jahve völlig gleichbedeutend sind, z. B. der starke Gott Israels (33, 20); der Gott, der dir erschien (35, 1); der Gott deines Vaters Isaak (46, 1) u. s. w.

In Ex. 1—5 wechseln wieder Jahve und Elohim. Von 6, 2 an wird Jahve fast ausschließlich gebraucht. Der Grund dafür liegt in der göttlichen Ankündigung, sich jetzt als Jahve zu erweisen, und der thatsächlichen Ausführung dieser Verheißung durch Gründung der Theokratie. Dadurch offenbarte sich Gott in den in seinem Jahvenamen liegenden Eigenschaften. In den verhältnismäßig wenigen Stellen, in denen Elohim gebraucht wird, ist der Grund hierfür leicht in dem Inhalt der betreffenden Stellen zu finden.

Aus dieser knappen Übersicht erkennen wir, daß die Wahl der Gottesnamen, die Gott von verschiedenen Seiten bezeichnen, durch den Inhalt des jeweilig Erzählten bedingt ist. Aus dieser völlig befriedigenden Erklärung des Wechsels der Gottesnamen ergibt sich, daß die wechselnden Namen nicht Scheidungsmerkmale für verschiedene Urkunden sein können. Beachtenswert ist noch, daß die Kritiker sich selbst in einem groben Widerspruch befinden, indem sie nicht umhin können, an manchen Stellen die sachgemäße Wahl der Gottesnamen anzuerkennen, in anderen Stellen aber, in denen sie die Notwendigkeit der Wahl des gerade gesetzten Namens nicht ein-

sehen können, in den verschiedenen Gottesnamen Kennzeichen verschiedener Verfasser sehen.

Es erübrigt uns nun noch zu prüfen, ob die rein mechanische Quellenscheidung an der Hand der Gottesnamen überhaupt durchführbar ist. Halten wir uns dabei vor Augen, daß die Kritik den Gebrauch des Jahvenamens als charakteristisch für J, den angeblichen Verfasser der jahvistischen Partien erklärt, wogegen E, der Verfasser der elohistischen Stücke, und P, der Verfasser des Priesterkodex, sich durch den ausschließlichen Gebrauch von Elohim kennzeichnen, und zwar bis Ex. 6, 3, wonach sie Jahve gebrauchen. Sollen wir der Hypothese nun irgend welches Vertrauen entgegenbringen, so muß sich die Scheidung nach diesen Gottesnamen auch durchführen lassen. Denn die letzteren sind nicht nur der Ausgangspunkt der Quellenscheidung, sondern auch das Hauptmerkmal, um die Scheidelinie zwischen den Quellen zu ziehen, während die übrigen Scheidungsmerkmale nur sekundäre Bedeutung haben. Die Kritik hat es nun in den verflossenen hundert Jahren an Mühe und Scharfsinn nicht fehlen lassen, um die Scheidung durchzuführen. Das Resultat aber zeigt die völlige Unmöglichkeit, die Hypothese mit dem vorliegenden Text in Einklang zu bringen. Die Stellen in Gen. 1 bis Ex. 6, in denen ausschließlich entweder Jahve oder Elohim gebraucht wird, sind selten. In der größeren Zahl von Abschnitten finden wir in jahvistischen Stücken neben Jahve auch Elohim, und in Partien, die E und P zugeschrieben werden, kommt neben dem als charakteristisch bezeichneten Elohim auch Jahve vor. In solchen Fällen müssen die Kritiker selbst die Gottesnamen als unsichere Führer beim Quellenscheiden bezeichnen. Damit aber bricht die Grundlage der Hypothese zusammen. Da die Hypothese aber durchgepreßt werden muß, ruft man als Nothelfer den Redaktor herbei. Der böse Mann hat beim Zusammenarbeiten der Quellen den anstößigen Vers, Satz oder Namen eingefügt, bezw. einen Namen ausgelassen oder umgewechselt, je nachdem die Hypothese es erfordert. Ein solcher Redaktor ist doch eine geniale Erfindung! Ihm kann alles aufgebürdet werden, was im Texte der Hypothese sich nicht fügen will. Nur ein kleines Bedenken stößt uns auf. Ist der Redaktor so liederlich mit einigen Stellen verfahren, so hat er es an anderen

Stellen auch wohl nicht sehr genau genommen. Der Text ist also nicht mehr integer. Integrität des Textes ist aber eine Lebensfrage für die Quellenscheidungshypothese. Denn nach der eigenen Erklärung der Kritiker beruht die Möglichkeit der Auseinanderlegung des Pentateuchs in seine Quellen darauf, daß R die Quellen wörtlich genau in oder besser an einander gefügt hat. So sägt diese Kritik selbst den Ast ab, auf dem sie sitzt.

Wir geben hier nun einige Beispiele, um das oben Gesagte zu erhärten und zu zeigen, wie die Kritik bei der Sektion des Pentateuchs verfährt. In Gen. 20 steht Elohim, weil es sich um Abimelech, einen Heiden, handelt, während V. 18 von Jahves Einschreiten zum Schutze Sarahs handelt. Die Sachgemäßheit dieses Wechsels der Gottesnamen erkennt die Kritik nicht an. Das Kapitel wird wegen des Gottesnamens E zugeschrieben. V. 18, der „Jahve" enthält, ist von R eingeschoben. Gen. 21, 1—2 muß zwei verschiedenen Verfassern zugeteilt werden, weil man eine Notiz von der Geburt Isaaks sowohl für J als auch für P haben muß. Darum wird V. 1a und 2a J und V. 1b und 2b P zugeschrieben. Also schrieb J: „Und der Herr suchte Sarah heim, wie er geredet hatte" (V. 1a), „und Sarah ward schwanger, und gebar Abraham einen Sohn in seinem Alter" (V. 2a). P schrieb: „Und der Herr that mit Sarah, wie er geredet hatte" (V. 1b), „um die Zeit, die ihm Gott geredet hatte" (V. 2b). Was da etwa nicht stimmt wie, daß in V. 1b Jahve anstatt Elohim steht, ist R zur Last zu legen. Man sagt, daß in V. 1a dasselbe gesagt sei wie in V. 1b. Doch dem ist nicht so. Denn V. 1a berichtet die Heimsuchung Sarahs, während V. 1b den Zweck dieser Heimsuchung, nämlich die Erfüllung eines Versprechens berichtet. Dieses Versprechen wird in V. 2 beschrieben, darum verbieten die innige Verbindung und der Gedankenfortschritt ein Auseinanderreißen. Ferner läßt sich der sachgemäße Gebrauch der verschiedenen Gottesnamen nachweisen. Jahve, der Bundesgott, verheißt und sucht Sarah heim; letztere gebar ihren Sohn zur Zeit, die Elohim, der allmächtige Schöpfer, bestimmt hatte. — In Gen. 27, 27—28 ist der Segen Isaaks über Esau berichtet. Der erste Satz wird J wegen des Jahvenamens zugeschrieben, der folgende P wegen des Elohimnamens. — Gen. 33 wird E zugeschoben, nur V. 5b und V. 11

sind von E. — In Ex. 18, dem Berichte vom Besuche Jethros, der ja nicht ein Glied des Gottesvolkes ist, wird Elohim passend gebraucht, nur wenn ausdrücklich der Gott Israels bezeichnet werden soll, wird Jahve gewählt. Die Kritiker aber verteilen mechanisch die Elohimstellen an E und die jahvistischen Stellen an J.

Die Teilung des Pentateuchs in Quellen an der Hand der Gottesnamen wird nach der Behauptung der Kritik gekräftigt durch die Verschiedenheit von Diktion, Stil und Anschauungen. Hat man nämlich mittels der Gottesnamen den Pentateuch in Urkunden zerlegt, und sieht sich die letzteren genau an, so findet man, daß jede Urkunde verschiedene Ausdrücke und Anschauungen von Religion und Geschichte hat. Um jeden Gottesnamen finden wir charakteristische Wörter und Ideen gruppiert. Wir erkennen ein Körnlein Wahrheit in dieser Beobachtung. Wir sahen schon, daß die Gottesnamen verschiedene Seiten der Beziehungen Gottes zur Welt bezeichnen. Der Schreiber ließ sich nun bei der Wahl der Gottesnamen von dem Inhalt der betreffenden Stelle bestimmen. Die Namen stehen in innigster Beziehung zum Inhalt. Darum ist es auch gar nicht anders zu erwarten, als daß der Inhalt mit den Gottesnamen harmoniert. Wo auf den Bund und das Heil bezügliche Sachen berichtet werden, erwarten wir den Jahvenamen, und umgekehrt, wo der Jahvename steht, finden wir Sachen, die sich auf das Heil beziehen. Da Sachen und Ideen durch Worte ausgedrückt werden, so ist es ja auch nicht verwunderlich, wenn wir um den Jahvenamen charakteristische Wörter und Ausdrücke finden. Ebenso verhält es sich mit dem Elohimnamen. In dem dargelegten Sinne können wir also von jahvistischen und elohistischen Partien im Pentateuch reden.

Ferner dürfen wir nicht außer acht lassen, daß der Pentateuch gar verschiedenartige Sachen enthält, woraus mit Notwendigkeit eine Verschiedenheit in Diktion und Stil folgt. Da der Herr sich in That und Wort offenbart, so finden wir dementsprechend im Pentateuch Geschichte und Gesetzgebung. In den geschichtlichen Teilen finden wir einerseits einfache annalistische Berichte, Geschlechtsregister ꝛc., anderseits historisch-prophetische Berichte, nämlich

über Gottes Offenbarungen, Verheißungen ꝛc. In den Gesetzen des Pentateuchs sind Sittengesetze sowie Zeremonialgesetze enthalten; dazu kommen poetische Stücke. Welcher vernünftige Mensch erwartet nun, daß so verschiedenartige Sachen immer mit denselben Ausdrücken beschrieben werden? Es ist doch nichts Erstaunliches, daß die in den historischen Teilen gebrauchten Ausdrücke und Wörter andere sind, als die in den gesetzlichen Stücken gebrauchten und umgekehrt. Man erwartet doch ferner in den Stammlisten nicht dieselbe Diktion ꝛc. wie in den prophetischen Stücken des geschichtlichen Teiles. · In den Zeremonialgesetzen erwarten wir doch nicht dieselben Ausdrücke wie in den Sittengesetzen. Ebensowenig ist es verwunderlich, daß poetische Ausdrücke und Redeweisen auf die poetischen Stücke beschränkt sind. Da die Kritik nun die geschichtlichen Partien des Pentateuchs J E zuschreibt, so ist es erklärlich, daß wir da den Stil finden, der für geschichtliche Berichte angemessen ist; da ferner die Gesetze P zugeschrieben werden, so ist es natürlich, daß hier der Stil vorwaltet, der in Gesetzsammlungen zu herrschen pflegt. Aus dem Gesagten geht schon zur Genüge hervor, daß die Kritiker mehr thun müssen, als einfach zu zeigen, diese Worte kommen in J vor und in E nicht. Das beweist noch nicht die Zusammenstellung des Pentateuchs aus verschiedenen Urkunden. Die Kritiker müssen zeigen, daß ein und dieselben Dinge in P mit anderen Ausdrücken bezeichnet werden als in J, und daß solche Ausdrücke in J nicht vorkommen, und umgekehrt. Aber auch dabei ist zu beachten, daß Moses kein Schuljunge ist, dem nur ein Wort zur Bezeichnung einer Sache zur Verfügung steht. Es kommen ja Synonyma vor im Pentateuch. Das führt aber noch längst nicht auf verschiedene Verfasser. Eigentliche Synonyma, d. i. Worte, die ein und dieselbe Sache bezeichnen, gibt es streng genommen gar nicht. Denn sieht man solche Worte genau an, so wird man finden, daß jedes Wort die Sache von einer etwas verschiedenen Seite bezeichnet. Die Wahl des einen oder des anderen Wortes hängt dann davon ab, welche Seite man hervorheben will.

Wenn die Verschiedenheit des Stiles auf verschiedene Verfasser führen soll, so ist ferner nachzuweisen, daß die Diktion, welche charakteristisch für den Jahvisten sein soll, sich auch immer

zusammenfindet mit dem Jahvenamen, welcher ja das fundamentale Kriterium für die Quellenscheidung ist; und daß ferner die elohistische Diktion sich immer um den Elohimnamen gruppiert findet. Das ist aber nicht der Fall. Denn oft finden wir Ausdrücke, welche als charakteristisch für P erklärt werden, also in Verbindung mit dem Elohimnamen auftreten müßten, in der Umgebung des Jahvenamens und umgekehrt. Um diese Schwierigkeit zu überkommen, nimmt die Kritik neben P und J noch eine dritte Urkunde im Pentateuch an, den sogenannten zweiten Elohisten (E). Letzter hat mit P den Gottesnamen Elohim gemein und mit J die Diktion und den Stil. Nach der eigenen Erklärung der Kritiker ist es nahezu unmöglich, E von J zu scheiden. Anstatt darum einfach die Undurchführbarkeit der Hypothese zu bekennen, hilft man sich mit der Annahme, daß E und J in frühester Zeit zusammengearbeitet wurden. In der That aber bedeutet die Notwendigkeit der Annahme eines zweiten Elohisten den Zusammenbruch der Dokumentenhypothese. „Wenn das dem zweiten Elohisten eigentümliche Sprachgut sich zu dem ihm mit dem Jahvisten gemeinsamen wie 2 zu 5 verhält, der Gebrauch des Gottesnamens Elohim aber ihn mit der Grundschrift (P) in die engste Beziehung setzt, so drängt sich die Vermutung auf, daß dieser Vermittler zwischen dem Elohisten der Grundschrift und dem Jahvisten nur ein Produkt kritischer Scheidekunst ist, eine Figur zu dem Ende aufgestellt, um die der Zerteilung des Pentateuchs in Elohim- und Jahveurkunden (P und J) widerstrebenden Stücke unter einen Hut zu bringen" (Keil, Einl. S. 155). Wo die Ausflucht mit dem dritten Dokument (E) nicht anwendbar ist, wird von den Kritikern auch manchmal zugegeben, daß sich charakteristische Wörter von P auch in J finden. Aber ist das denn nicht gleichbedeutend mit der Erklärung, daß die Diktion überhaupt kein Scheidegrund ist? Der freundliche Nothelfer R hat auch oft Einschiebsel und Änderungen gemacht. Durch solche fraglichen Mittel werden alle den Scheidekünsten widerstrebenden Erscheinungen des Textes der Hypothese angepaßt.

Ein weiteres Argument für die Scheidung des Pentateuchs in Quellen findet die Kritik in *Parallelen, angeblichen Dubletten und Widersprüchen*. Parallelstellen werden als verschiedene Berichte über ein und dieselbe Begebenheit angesehen,

die aus verschiedenen Dokumenten genommen seien. Zwischen beiden Berichten bestünden auch oft Widersprüche. Einige Kritiker finden sogar in einzelnen Versen sogenannte Dubletten.

Betreffs der Widersprüche im Pentateuch ist es nun eine bemerkenswerte Thatsache, daß die Verfechter der Ergänzungshypothese das Vorkommen derselben im Pentateuch entschieden verneinten, da sie ja dafür hielten, daß die jahvistischen Ergänzungen in das elohistische Grundwerk eingearbeitet seien, ohne die Einheit des Ganzen zu stören. Doch seit Hupfeld es unternahm, nachzuweisen, daß die jahvistischen Teile einst ein unabhängiges Ganzes bildeten, mußten auch Widersprüche zwischen P und J gefunden werden. Will man einen stärkeren Beweis für den subjektiven Charakter der Litterarkritik? Um die Hypothese zu halten, kann eben alles bewiesen werden. Aber auch die Vertreter der Dokumentenhypothese sollten folgerichtig nicht von Widersprüchen reden, da ja R, als er die Dokumente zusammenarbeitete, alles in Harmonie gebracht hat. Sieht man sich nun die angeblichen Widersprüche genau an, so wird man leicht finden, daß in Wirklichkeit alles trefflich harmoniert.

Gewiß finden sich Parallelen im Pentateuch. Aber wenn eine Sache zweimal erzählt wird, so ist daraus nicht auf verschiedene Verfasser zu schließen. Dieselbe Sache wird wiederholt, um sie in ein anderes Licht zu stellen, sie von einem anderen Standpunkt zu betrachten. So sieht die Kritik in Gen. 2, 4 ff. einen zweiten selbständigen Schöpfungsbericht, der von einem anderen Verfasser (J) als Gen. 1 herrühre. Bei genauerer Betrachtung findet man jedoch, daß Gen. 2, 4—3, 24 Ergänzung und Weiterführung des Schöpfungsberichtes in Gen. 1 ist, indem dort Geschichte und Entwicklung des Geschaffenen berichtet werden.

Es ist dem hebräischen Geschichtsstil eigen, daß manche Sachen wiederholt werden, indem gewöhnlich zu Anfang eine summarische Zusammenfassung des zu Erzählenden und danach erst das Detail gegeben wird. Diese Eigentümlichkeit wird von der Kritik benutzt, um aus einem Bericht zwei zu machen. So wird Gen. 28, 5, der summarische Bericht von Jakobs Reise nach Mesopotamien, P zugeschrieben, während das folgende Detail JE übermacht wird.

Es ist ferner gebräuchlich, daß Befehlen ein Bericht über

ihre Ausführung folgt. Beides reißt die Kritik auseinander, um daraus zwei Berichte von verschiedenen Verfassern zu machen. So wird die Moses gegebene göttliche Anordnung über die Feier des Passah (Ex. 12, 2—20) getrennt von dem Bericht über die Befolgung dieses Befehls seitens Moses (Ex. 12, 21—27), indem ersteres P, letzteres J übermacht wird.

Endlich finden sich Berichte im Pentateuch, die Begebenheiten erzählen, die einander ähnlich sind, obschon sie nicht identisch sind. Aus der Ähnlichkeit der berichteten Ereignisse schließt die Kritik nun auf ihre Gleichheit. Die Punkte, in denen sie sich unterscheiden, werden benutzt, um Widersprüche in den Berichten zu finden. Also erst werden ähnliche Ereignisse identifiziert, um Doppelberichte *eines* Ereignisses herauszubekommen; dann werden die Verschiedenheiten zwischen den Berichten, die eben die Verschiedenheit der Ereignisse beweisen, zu Widersprüchen gemacht. Ist es nötig, über eine solche Taktik Worte zu verlieren? So werden z. B. die Erlebnisse der Sarah (Gen. 12 u. 20) und der Rebekka, weil sie einander ähneln, als verschiedene Relationen *einer* Begebenheit angesehen (Reuß S. 94). Was könnte man unter der Herrschaft solcher Kritik aus der Weltgeschichte machen, die ja von einander ähnlichen Begebenheiten wimmelt.

Es kommt oft vor, daß einzelne Sachen wiederholt werden, um sie hervorzuheben oder genauer zu beschreiben. Daraus machen die Kritiker sogen. Dubletten, die sie sogar in einzelnen Versen finden. Auch werden manche Begebenheiten in ihren verschiedenen Stadien beschrieben; jedes Stadium wird da von den Kritikern als eine Dublette des anderen angesehen. Laut Gen. 37, 3 ff. ist die Ursache der Feindschaft der Brüder gegen Joseph sowohl des Vaters Parteilichkeit als auch die Träume. Die Kritik reißt das auseinander und macht zwei divergierende Angaben daraus. Danach sahe J die Ursache der Feindschaft in des Vaters Parteilichkeit, während E sie in den Träumen Josephs sahe.

Die Kritik behauptet nun, daß die mit Hilfe der wechselnden Gottesnamen und übrigen Scheidungsmerkmale ausgesonderten Urkunden jede für sich *ein einheitliches und zusammenhängendes Werk sei*. Dadurch werde die Berechtigung und Richtigkeit der Quellenscheidung so recht herausgestellt. Doch durch

welche Mittel sucht man einen solchen Zusammenhang herzustellen! Einzelne Sätze werden aus dem Zusammenhang gerissen, wie wir schon oben zeigten. Man erklärt, daß „oft zwei ganz verschiedene Berichte über ein und dasselbe Faktum durch eine dritte Hand ineinander gearbeitet sind" (Reuß S. 95). Das ermöglicht dem Kritiker, solche Stellen auszusondern, die er in jedem Dokument gebraucht, um den Zusammenhang herzustellen. Das geschieht besonders bei der Geschichte Josephs, „in welcher jetzt offenbar zwei abweichende Gestaltungen ineinander geschoben sind" (Reuß S. 170). Über den Bericht von der Sendung Elieſers (Gen. 24) sagt Reuß S. 169: „Als dieſer nach glücklicher Erledigung seines Auftrages heimkehrt, denkt er gar nicht mehr an seinen Herrn, der doch noch lebt, sondern führt die Braut zu Isaak, der an einem anderen Ende des Landes wohnt (V. 62). Das sind zwei Berichte über dasselbe Ereignis, von deren einem der Anfang, vom anderen das Ende verloren ist." Das spricht für sich selbst.

Trotz solcher Mittel aber ist ein wirklicher Zusammenhang in den ausgesonderten Urkunden noch nicht hergestellt. Es finden sich abrupte Übergänge, die zu ihrer Verbindung gerade der Stücke bedürfen, die ausgesondert und anderen Urkunden zugeschrieben wurden. So schreibt man z. B. P den Bericht von der Schöpfung zu, die sehr gut war (Gen. 1); darauf fährt P fort von dem Verderben der Welt und dem göttlichen Entschluß der Zerstörung zu berichten (6, 11—12). Ein Kind kann doch erkennen, daß dazwischen gerade das fehlt, was ausgesondert und J übermacht ist, nämlich der Bericht vom Fall. Aber in Verlegenheit gebracht wird der Kritiker dadurch noch nicht. R wird citiert, der zur Vermeidung von Wiederholungen den Bericht vom Fall nur aus einer Quelle gab. Armer R, was wird dir doch alles aufgebürdet! Einmal gibst du so gewissenhaft beide Relationen von einer Begebenheit und lässest selbst Abweichungen und Widersprüche stehen, dann aber wieder änderst du nach Wohlgefallen am Text und gibst zur Vermeidung von Wiederholungen nur den Bericht einer Quelle, während du den der anderen unterdrückst. Bist du ein Genie oder bist du ein klotzdummer Mensch oder bist du beides? Ein unbefangener Beurteiler wird leicht erkennen, daß R nur ein Phantasiegebilde des bedrängten Kritikers ist, das in Wirklichkeit eine Unmöglichkeit ist.

Selbst die Kritiker müssen zugestehen, daß die einzelnen Dokumente sich aufeinander beziehen, daß eines den Inhalt des anderen voraussetzt. Daraus aber folgt die Einheit des Pentateuchs und die Unmöglichkeit, daß er aus Urkunden kompiliert sei, die unabhängig von einander entstanden seien.

Wie wenig verläßlich überhaupt eine Teilung des Pentateuchs in Urkunden nach litterarkritischen Gründen ist, selbst wenn sie sich glatt durchführen ließe, erkennen wir aus folgender Betrachtung. Die Voraussetzung der Litterarkritik ist die, daß eine Schrift, die sich in zwei oder drei zusammenhängende Erzählungen, deren jede einen eigenen Sprachgebrauch und Ideenkreis hat, zerlegen lasse, aus ebensovielen Urkunden kompiliert sein müsse. Nun kann eine solche Analyse mit fast jeder Schrift, deren einheitliche Abfassung unantastbar ist, durchgeführt werden und ist auch thatsächlich von Green mit der Geschichte vom verlorenen Sohn und der vom barmherzigen Samariter, sowie im größeren Maßstabe von Hesedamm (?) mit dem Römerbrief vorgenommen worden. Daß aber eine solche Beweisführung, mit der man eben alles beweisen kann, nichts wert ist, liegt doch auf der Hand.

Wir haben nun kurz die litterarischen Gründe betrachtet, mittels welcher man den Pentateuch in Urkunden zerlegen will. Wir fanden, daß durch die Annahme von verschiedenen Urkunden der auffällige Wechsel der Gottesnamen nicht zu erklären ist. Ex. 6, 3 sagt nichts über das Alter des Jahvenamens. Daß letzterer vormosaisch ist, steht aus anderen Gründen fest. Der Wechsel der Gottesnamen erklärt sich befriedigend aus der verschiedenen Bedeutung derselben, von der der wechselnde Gebrauch abhängt. Zudem kann die mechanische Scheidung des Pentateuchs in Urkunden auf Grund des wechselnden Gebrauches der Gottesnamen nur mit Hilfe des widerspruchsvollen Redaktors durchgeführt werden. Die Verschiedenheit von Diktion, Stil und Ideen ist erklärlich aus der Verbindung, in der die bedeutungsvollen Gottesnamen mit dem Erzählten stehen, sowie aus der Verschiedenheit des Inhalts des Pentateuchs, aus der notwendig eine Verschiedenheit der Diktion folgt; anderseits wird eine Verschiedenheit durch die Kritiker erst geschaffen. Doppelerzählungen und Dubletten sind teils Wiederholungen mit einem verschiedenen Zweck oder sind Eigentümlichkeiten des hebräischen

Stils, teils sind sie Berichte über verschiedene Vorgänge, die von den Kritikern erst zu dem gemacht werden, was sie sein sollen. Wir sahen, daß von Widersprüchen im Pentateuch nicht die Rede sein kann. Die Kritik sucht den Zusammenhang der einzelnen Urkunden durch sehr fragwürdige Mittel herzustellen. In der That aber gelingt dieses nicht. So bleibt es also stehen, daß der Pentateuch sich als ein einheitliches Werk darbietet, das aus der Hand eines Verfassers hervorgegangen sein muß.

VI. Einheitlicher Ursprung der drei pentateuchischen Gesetzgebungen.

Während die Litterarkritik aus sprachlichen Merkmalen und Eigentümlichkeiten auf den zusammengesetzten Charakter und nachmosaische Abfassung des Pentateuchs schließt, also nur die Form des letzteren unter ihre prüfende Lupe nimmt, sucht die Realkritik zu demselben Ziel auf einem anderen Wege zu gelangen. Die letztere, welche von Reuß, Graf, Wellhausen zur Blüte gebracht wurde und heute die negative kritische Welt beherrscht, zieht nämlich den Inhalt des Pentateuchs ins Reich ihrer Prüfung. Während ferner die Litterarkritik sich vorwiegend mit den geschichtlichen Partien beschäftigt, wendet die Realkritik vornehmlich den gesetzlichen Teilen des Pentateuchs ihre Aufmerksamkeit zu. Bekanntlich enthält letzterer drei verschiedene Gesetzgebungen, nämlich das Bundesbuch (Ex. 20—24), die Ritualgesetze in Ex., Lev. und Nu., sowie die deuteronomischen Gesetze. Die Kritik hat diese drei Kodices verglichen und dabei gefunden, daß ihr Inhalt so verschiedenartig und widersprechend ist, daß sie nicht von einem Verfasser, noch auch zu einer Zeit entstanden sein können. Zwischen ihrer Abfassung müssen lange Zeitläufte liegen, in denen es große Umwälzungen in den Zuständen Israels gab, die veränderte Gesetze nötig machten. Das Bundesbuch ist am einfachsten von allen drei Kodices. Da nun nach dem Gesetz natürlicher Entwicklung das einfachste auch das älteste ist, so muß das Bundesbuch der älteste Bestandteil des Pentateuchs sein. In D ist schon eine Fortbildung der Gesetze des Bundesbuches nach Inhalt und Form zu erkennen, darum ist D später entstanden. P aber ist der ausgebildetste und darum jüngste der drei Kodices. So werden die drei pentateuchi-

schen Kodices als Produkte von drei verschiedenen Stadien in der natürlichen Entwicklung Israels betrachtet. Das relative Alter oder die Reihenfolge, in der die drei Kodices im Laufe der Jahrhunderte entstanden, wäre also diese: Bundesbuch, Deuteronomium (D), Priesterkodex (P). Damit fällt dann die mosaische Abfassung des Pentateuchs natürlich dahin. Aus Erbarmen freilich läßt man dem Moses noch etwas. Einige behaupten, er habe etliche Gesetze schriftlich hinterlassen, andere lassen ihn nur einige Gesetze gegeben haben, die durch Tradition fortgepflanzt und später schriftlich fixiert wurden.

Die obigen Aufstellungen der Realkritik lassen sich in drei Sätze zusammenfassen, nämlich:

1. Die Gesetze der drei pentateuchischen Kodices sind nicht göttlich-mosaischen Ursprungs, sondern das Resultat des fortschreitenden Volkslebens. Es handelt sich hier für uns also um die prinzipielle Frage: Sind die pentateuchischen Gesetze durch Offenbarung gegeben oder sind sie das Produkt natürlicher Entwicklung?

2. Die drei Kodices seien so verschiedenen Charakters und einander so widersprechend, daß sie weder von *einem* Verfasser noch zu *einer* Zeit entstanden sein könnten. Wir hätten hier also zu prüfen, ob die pentateuchischen Gesetze keine organische Einheit bilden, sondern wirklich so verschiedenartig und widersprechend sind, daß sie zu obigem Schluß berechtigen.

3. P sei abhängig von D. Wir hätten hier also zu prüfen, ob diese Hauptposition der Realkritik begründet ist, oder ob die traditionelle Vorstellung, daß D vielmehr von P abhängig ist, stehen zu lassen ist.

Gehen wir nun an die Prüfung dieser drei Sätze.

1. *Offenbarung oder Entwicklung?* Daß die ganze Thora von Moses geschrieben zu sein beansprucht, haben wir schon früher nachgewiesen. Doch darum handelt es sich zunächst hier nicht, obwohl ja auch der vorliegende Angriff der Kritiker schließlich auf die Bestreitung der mosaischen Abfassung hinausläuft. Sie verschieben aber den Punkt in etwas, indem sie die pentateuchischen Gesetze für Produkt jahrhundertelanger, natürlicher Entwicklung erklären, womit ja dann auch der mosaische Ursprung und damit

auch die mosaische Niederschrift fällt. Doch hier müssen wir zunächst an die Frage herantreten: Ist das Gesetz Mosen durch Offenbarung gegeben oder ist es das Resultat natürlicher Entwicklung des Volkes? Die im Bundesbuch enthaltenen zehn Worte treten mit dem Anspruch auf, vom Herrn selbst aus der Wolke vom Sinai herab verkündet zu sein (Ex. 20, 1—17), während die Grundzüge der Bundesverfassung vom Herrn durch Moses Vermittelung gegeben sind (Ex. 20, 21—24, 2). Von allen Gesetzen in P (Ex. 25—40 exkl. 32—34; Lev. und die entsprechenden Teile des Nu.) wird erklärt, daß der Herr sie Mosen mitgeteilt habe. Mehr als 70 mal kehrt die Eingangsformel wieder: „Der Herr sprach zu Mose." Der Ort der Offenbarung dieser Zeremonialgesetze ist nicht ein und derselbe. Moses erhielt sie vom Herrn größtenteils während seines vierzigtägigen Aufenthalts auf dem Berge Sinai, während Israel, das sich den Mittler erbeten hatte, um den Berg herum lagerte, teils während der folgenden vierzigjährigen Wüstenwanderung. Man nennt diese Gesetze auch die sinaitischen. Die deuteronomischen Gesetze beanspruchen ermahnende Gesetzesreden des großen Propheten Moses zu sein, der sie vor seinem Scheiden in Moabs Gefilden vor versammeltem Volk hielt (Dt. 1, 1—4), weshalb sie auch die moabitischen Gesetze genannt werden.

Danach sind also die Gesetze aller drei pentateuchischen Kodices Mosen durch göttliche Offenbarung gegeben. Die ganze Thora steht somit am Anfang der Entwicklung Israels als Volk Gottes, sie ist die Grundlage seines religiös-politischen Lebens.

Der Anspruch der drei pentateuchischen Kodices auf göttlich-mosaischen Ursprung wird von der Kritik einfach beiseite geschoben mit der Erklärung: Es sei unmöglich, daß das Volk seinen Entwicklungsgang mit dem fertigen Gesetzeskodex angefangen habe. Letzterer sei vielmehr das Produkt der fortschreitenden Entwicklung des Volkes, gehöre also an das Ende und nicht an den Anfang der Geschichte. Von einem Eingreifen Gottes in den Gang der Geschichte Israels durch spezielle Offenbarung könne gar nicht die Rede sein. Die Geschichte Israels habe sich auf eben so natürliche Weise abgerollt wie die der Heidenvölker. Die Realkritiker lassen ihrer Phantasie nun freien Lauf und konstruieren folgendes Bild

von der Geschichte Israels, das die wirkliche Geschichte gerade auf den Kopf stellt. In vorprophetischer Zeit unterschied sich Israel nur wenig von den umwohnenden Heiden. Von Moses hat es nur das Glaubensbekenntnis erhalten, daß es in Jahve einen besonderen Gott für sich allein habe. Das Verhältnis zwischen Israel und Jahve beruhe nicht auf einem historischen Akt der Gnade (dem am Sinai geschlossenen Bunde), sondern sei ein natürliches. Die Prophetie bedeute einen Fortschritt in dem natürlichen Entwicklungsgange des Volkes, indem die Prophetie die göttliche Absicht verkündige, in Israel eine Weltreligion anzubahnen. Die spätere Zeit des starren, levitischen Formalismus, wie sie sich in P widerspiegele, bedeute ein Herabsinken von der Höhe des Prophetismus. Dem Formalismus werde durch Christi Zukunft das wohlverdiente Ende bereitet. Mit diesem Entwicklungsgang des Volkes ging die Ausbildung des Gesetzes Hand in Hand. Die Gesetzgebung des Bundesbuches ist wegen ihrer Einfachheit und Kürze die älteste. D zeige schon einen Fortschritt über das Bundesbuch, erreiche aber noch nicht die Höhe der Entwicklung der Gesetzgebung in P, seine Entstehung falle also zwischen beide. Nach der Kodifikation der Gesetze im Bundesbuche sind sie nämlich, mit der Entwicklung des Volkes gleichen Schritt haltend, allmählich im Laufe der Jahrhunderte mehr ausgebildet und vervollkommt, um endlich in D kodifiziert zu werden. Danach ging die Entwicklung des Volkes weiter, und je mehr der Sinn für religiöse Zeremonien erwachte und erstarkte, um so zahlreicher wurden die Ritualgesetze, die endlich in D kodifiziert wurden. So hätten sich die pentateuchischen Kodices analog den Gesetzbüchern der Heiden entwickelt.

Wir sehen, wir haben es hier mit ausgeprägten Rationalisten und Naturalisten zu thun. Die dokumentarisch beglaubigte Geschichte des Offenbarungsvolkes und der Offenbarung wird einfach geleugnet, und zwar nicht etwa aus historisch-kritischen Gründen, sondern weil man die Offenbarung im Prinzip leugnet. Die Unmöglichkeit der speziellen Offenbarung Gottes nachzuweisen, ist aber bisher noch keinem Rationalisten gelungen. Und nur dann hätten ihre Behauptungen Wert. Wir stehen also in einem prinzipiellen Gegensatz zu den Realkritikern: Sie sind Leugner der speziellen Offenbarung Gottes, konsequenterweise also auch des wahren Gottes,

wir sind Bekenner desselben. Und weil sie mit Gott zerfallen sind, darum müssen sie auch notwendig mit den geschichtlichen Wegen, die Gott sein Volk geführt hat, in Widerspruch geraten. Der fundamentale Unterschied zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion verschwindet ihnen. Darum können sie auch die heidnischen Rechtsbücher mit ihren Mythen und Sagen und das göttlich geoffenbarte Grundgesetz Israels, wodurch letzteres zum Volk Gottes gestempelt wird, unter ein und dasselbe Gesetz natürlicher Entwicklung stellen. Kritiker, die in solchen dogmatischen Vorurteilen befangen sind, sind natürlich nicht fähig, ein unbefangenes Urteil über die Entstehung des Pentateuchs auf Grund von historischen und inneren Kriterien abzugeben. Im Reich der Gnade, das auf besonderer Offenbarung beruht, herrscht nicht das Gesetz natürlicher Entwicklung. Daß auch im Reiche Gottes eine Entwicklung und Entfaltung statthat, wollen wir damit natürlich nicht leugnen. Wir erinnern nur an den größten Fortschritt in der Offenbarungsgeschichte, indem durch die Ankunft des Messias die Knospe des Alten Testaments zur prachtvollsten Blüte sich entfaltete. So sind ja auch in der alttestamentlichen Offenbarung selbst verschiedene Schritte in der Offenbarung zu erkennen. Manches, was im Pentateuch enthalten ist, ist in den späteren Schriften fortgebildet (z. B. die Weissagungen vom Messias, die Anbetung im Geist, die Lehre vom Jenseits ꝛc). Gerade aus dem elementaren Charakter der Lehren des Pentateuchs gegenüber denen der späteren Schriften des Alten Testaments erhellt ja u. a. sein höheres Alter. Auch ist ein gewisser Fortschritt in den pentateuchischen Gesetzen selbst zu erkennen, wie wir hernach sehen werden. Aber diese Fortbildung ist nicht derartig, daß sie mehr Zeit beansprucht hätte, als die vierzig Jahre der Wüstenzeit. Keinenfalls aber dürfen wir die Entwicklung der besonderen Offenbarung Gottes unter dasselbe Gesetz stellen, nach dem sich im Natur- und Menschenleben alles entwickelt. Auch dieses Gesetz natürlicher Entwicklung ist ja göttlichen Ursprungs. In seinem Reich der Gnade offenbart sich Gott aber auf besondere Weise. Und wer nur das Wesen der Sünde recht erkannt hat, der wird auch einsehen, daß Gott sich zur Rettung der Menschheit auf besondere Weise offenbaren mußte und nicht alles der natürlichen Entwicklung überlassen durfte. Welche Wege Gott nun thatsächlich

in seiner Offenbarung eingeschlagen hat, können wir nur aus der Geschichte der Offenbarung erkennen. Danach aber steht die gesamte Thora an der Spitze der Entwicklung Israels. Die Anwendung des Gesetzes natürlicher Entwicklung auf die Gesetze des Pentateuchs zur Erklärung ihrer Entstehung müssen wir darum grundsätzlich abweisen.

2. Die organische Einheit der drei pentateuchischen Gesetzgebungen. Der Pentateuch enthält drei Gesetzgebungen, deren jede sich von der anderen sowohl durch ihren Inhalt als auch durch ihre zu verschiedenen Zeiten erfolgte Promulgation unterscheidet. Sie beziehen sich aber sämtlich auf den Bundesschluß am Sinai, dessen weitere Entfaltung sie sind, und sind sämtlich von Gott durch Mosen gegeben. Die im Bundesbuch enthaltenen Gesetze, die am Sinai im ersten Jahre des Auszuges gegeben wurden, dienten als Grundlage des dort zwischen Jahve und Israel geschlossenen Bundes. Diesem Zwecke genügen sie, indem sie kurz und einfach die Grundgesetze zusammenfassen die das Verhältnis Israels zu Jahve und der Israeliten zu einander ordnen. Nachdem Israel in einem feierlichen Akt die Annahme und Befolgung dieser Gesetze gelobt und seine Bereitwilligkeit, auf Grund dieser Gesetze mit Jahve in ein Bundesverhältnis zu treten, ausgesprochen hat, vollzieht Moses als Bundesmittler den feierlichen Akt der Bundesschließung selbst. Aus diesem Zweck des Bundesbuches erklärt sich seine Kürze und Einfachheit. Es ist die grundlegliche Zusammenfassung der dem zu schließenden Bunde zu Grunde liegenden Gesetze, die später entfaltet werden. Aus diesem elementaren Charakter des Bundesbuches aber auf ein beträchtlich höheres Alter desselben gegenüber den späteren Gesetzgebungen zu schließen, so daß zwischen denselben lange Zeiträume mit gewaltigen Umwälzungen im politischen und religiösen Leben Israels lägen, ist also nichts als eine Verkennung des Zwecks des Bundesbuches. Wer wollte zwischen die Friedenspräliminarien und dem später auf Grund derselben geschlossenen, ausführlicheren Friedensvertrag von 1871 mehrere Jahrhunderte legen, bloß weil letzterer ausführlicher ist?

Die sinaitische Gesetzgebung (P) ist so genannt, weil die Gesetze während des Aufenthalts Israels am Sinai und der nachfolgenden

Wüstenwanderung gegeben sind. Auf Grund der allgemeinen und summarischen Gesetze des Bundesbuches war der Bund geschlossen. Nachdem dieser Akt vollzogen ist, werden die Bundesrechte und Pflichten ausführlicher bestimmt. Nachdem im Bundesbuch die Grundzüge der Gottesverehrung Israels festgelegt sind, wird die Form derselben im Priesterkodex oder der Ritualgesetzgebung ausführlich und genau geregelt. Da Jahve inmitten des Volkes, mit dem er den Bund geschlossen, wohnen wollte, so mußte der Bau des Heiligtums angeordnet und vollführt werden, was im letzten Teil des Exodus berichtet wird. Daß dieser Teil völlig am geeigneten Platze steht, wird uns um so eher einleuchten, wenn wir bedenken, daß das Heiligtum und der feierliche Einzug Jahves in dasselbe den eben geschlossenen Bund abbildet und verkörpert. Anordnung und Bau der Stiftshütte könnten darum so wenig vor dem Bundesschluß als an anderer Stelle stehen, sondern müssen als Realisierung des Bundes unmittelbar an diesen sich anschließen. An die Vollendung der Hütte des Stifts schließt sich notwendig die Gesetzgebung über den Dienst am Heiligtum, nämlich die Opferthora. Danach folgt mit eiserner Konsequenz die Einsetzung des Priestertums, das ja am Heiligtum amtieren soll, sowie überhaupt alle Forderungen Gottes, welche nötig sind, um die Gemeinschaft des Bundesvolkes mit dem heiligen Gott aufrecht zu erhalten. Wie innig diese Gesetze mit dem Bundesbuche zusammenhängen, zeigt folgende Betrachtung. Ein Bundesverhältnis hat immer zwei Seiten. Zeigt die Aufrichtung der Stiftshütte, in der Jahve unter seinem Volk wohnte, was Jahve seinem Volk ist und gibt, so zeigen die oben angeführten Gesetze, die im Leviticus zusammengestellt sind, was Jahve von Israel fordert. Damit aber erweisen sich die Gesetze des Leviticus als Fortsetzung und Vollendung der Bundesverfassung. Daran schließen sich passend die vorwiegend politischen Gesetze des Buches Numeri, die mit der Geschichte verwoben sind, und zwar wird aus der Geschichte nur das dem Zweck der ganzen Thora (nämlich als Urkunde des Bundes zu dienen) dienende mitgeteilt. So erweist sich freilich der Priesterkodex als Fortsetzung, Ausbildung und Vollendung der Gesetzgebung des Bundesbuches. Aber alle Gesetze entstammen derselben Quelle; ihre Offenbarung ist zeitlich nur wenig getrennt, denn alle entstammen der mosaischen

Zeit. Nichts nötigt uns, zwischen Bundesbuch und Priesterkodex lange Zeiträume und dem fortgeschrittenen Inhalt der beiden Gesetzgebungen entsprechende Fortschritte der religiösen Erkenntnis zu legen. Die Gesetze sind eben nicht Produkt der fortschreitenden Volksbildung und Gotteserkenntnis des Volkes, beziehungsweise der Priester, sondern umgekehrt.

An die sinaitischen schließen sich passend die deuteronomischen Gesetze (D), welche in Moabs Gefilden im Angesichte des gelobten Landes am Schluß der Wüstenwanderung von dem scheidenden Führer dem neuen Geschlecht eingeschärft werden, da das alte, das am Sinai stand und den Bund schloß (der sich freilich auch über die Nachkommen erstreckte), in der Wüste geblieben ist. Die frühere Gesetzgebung, und zwar vornehmlich die des Bundesbuches, wird in D wiederholt, erläutert und mit solchen Erweiterungen versehen, welche durch die eben gezeichnete historische Lage gefordert werden. Diese Erweiterungen erfordern aber nicht einen längeren Zeitraum der Entwicklung, als den vierzigjährigen Aufenthalt in der Wüste, noch eine größere Umwälzung in den Verhältnissen des Volkes, als die Schrift berichtet. Aus dem Zweck, den Moses mit seinen moabitischen Gesetzesreden im Auge hat, ergibt sich, daß das Deuteronomium vornehmlich das Volksgesetzbuch ist, denn dem Volk will der scheidende Vater den Bund stärken. Darum legt er in seinen Reden besonders die Gesetze des Bundesbuches seinen Zuhörern und Lesern ans Herz, während er die Priestergesetze nur wenig berührt, weil diese ja den Priestern im Priesterkodex vorlagen und es auch nicht Moses Absicht war, in seinen Reden an das Volk die Priestergesetze einzuschärfen. Von einer höheren Entwicklung und Ausbildung der Zeremonialgesetze in D, welche im Laufe der Jahrhunderte erfolgt sei und endlich in P kodifiziert wurde, kann also gar nicht die Rede sein. Beide Gesetzgebungen sind mosaisch. Kann doch in unserer Zeit ein Jurist erst ein für Fachleute bestimmtes Gesetzbuch schreiben und danach ein populäres, ohne daß es jemand einfallen würde, zu sagen, beide Bücher könnten nicht von *einem* Verfasser oder aus *einer* Zeit stammen. Traut man denn einem Moses, dem genialsten Gesetzgeber aller Zeiten, weniger zu?

Unsere Untersuchung führt uns also zu folgendem Resultat. Das Bundesbuch zeichnet sich, seinem Zweck entsprechend, nämlich

als vorläufige Grundlage des zu schließenden Bundes zu dienen, durch Knappheit und Allgemeinheit aus. Diese allgemeinen Grundgesetze werden nach vollzogenem Bundesschluß in P ausgebildet und entfaltet. Der historischen Situation entsprechend wiederholt und erläutert Moses in den moabitischen Gesetzesreden sonderlich die grundleglichen Gesetze des Bundesbuches, um das Volk zum treuen Festhalten am Bunde zu ermuntern; ungeeignet wäre hier eine volle Wiederholung der Priestergesetze.

Aus dieser Übersicht geht zur Genüge hervor, daß alle drei pentateuchischen Gesetzgebungen, obwohl sie sich von einander unterscheiden, da ja jeder Teil einem besonderen Zwecke dient, wonach sich Form wie Inhalt natürlich richten, doch eine organisch gegliederte Einheit bilden. Wenn die Kritik nun die drei Gesetzgebungen in verschiedene Zeiten legt und verschiedenen Verfassern zuteilt, so zerreißt sie das, was zusammengehört und ein harmonisches Ganzes bildet. Wenn man eine antike Statue auffindet und wollte den unteren Teil wegen seiner Einfachheit in eine Zeit legen, in der die Kunst nur noch wenig entwickelt war, den mittleren Teil, weil er schon von einer höheren Ausbildung der Kunst zeugt, einige Jahrhunderte später entstanden sein lassen, und endlich den Kopf, weil er von der höchsten Ausbildung der Kunst zeugt, in eine sehr späte Zeit legen, in der die Kunst auf dem Gipfel ihrer Blüte stand — so würde durch die gesamte gebildete Welt ein Schrei der Entrüstung gehen über solche barbarischen Kritiker, die so jeden Kunstverständnisses bar sind, daß sie ein Kunstwerk nicht in seiner harmonischen Einheit erfassen können, sondern es so gräulich zerreißen.

Stellen wir denn nun die einzelnen Gesetze der drei Kodices ins Licht der natürlichen Entwicklung und prüfen, ob sie wirklich so verschiedenartig und widersprechend sind, daß sie nicht das Produkt *einer* Zeit noch *eines* Verfassers sein können, sondern daß sich vielmehr ein Gesetz als die Fortbildung des früheren erweist. Wir heben hier nur die Gesetze heraus, auf die die negative Kritik großes Gewicht legt, weil aus ihnen besonders deutlich die allmähliche Fortbildung der Gesetze erhellt.

a) *Die Konzentration des Kultus* sei dem Bundesbuch völlig fremd; letzteres betrachte vielmehr den Höhendienst als

legitim (Ex. 20, 24—25). In der deuteronomischen Gesetzgebung erst werde die Forderung der Kultuseinheit für die Zeit vom salomonischen Tempelbau an erhoben und als etwas Neues eingeführt, während der Kampf gegen den Höhendienst nachdrücklich geführt werde (Dt. 12). P (Ex. 27, 1 f. ꝛc.) setze schon die Einheit der Kultusstätte als selbstverständlich voraus und trage diese Forderung in die mosaische Zeit zurück.

Die Vorschrift „in betreff der Altäre in Ex. 20, 24 f. ist in Widerspruch mit der des jüngeren Ritualgesetzes Kap. 27, 1 f., und namentlich gibt sie die Mehrheit der Kultus- und Opferstätten ganz frei" (Reuß S. 246). Aber es ist eine gewaltsame Exegese, die aus Ex. 20, 24—25 die Legitimität des Höhendienstes erholt. Es ist dort ausdrücklich gesagt, nicht etwa, daß Israel an beliebigen Orten den Altar für seine Opfer errichten darf, sondern nur da, wo Jahve seines Namens Gedächtnis stiften wird, d. i. sich offenbaren und dadurch die Stätte weihen wird. Damit ist nicht eine beliebige Mehrheit von Kultusstätten gestattet, auch nicht der Kultus auf einen festen Ort beschränkt, sondern überall da und auch nur da, wo Jahve den Ort durch Offenbarung bestimmt und weiht, soll Israel den Altar bauen und opfern. Das ist das allgemeine und Grundgesetz über den Ort der Gottesverehrung Israels, welches zu allen Zeiten Geltung hatte, während mehrere Altäre zu einer Zeit in Israel niemals gesetzlich sanktioniert waren. Auch die Patriarchen während ihrer Wanderung in Kanaan opferten nur an einem Ort zur Zeit und richteten keine Gegenaltäre auf. Jener allgemeinen Vorschrift gemäß errichtet Moses am Sinai einen Altar (Ex. 24, 4), weil Jahve sich hier herrlich offenbarte und seines Namens Gedächtnis stiftete. Hernach wurde die Stiftshütte mit der Bundeslade und dem Gnadenthron der passende Ort, wo der Altar stund und geopfert wurde. Wo immer die heilige Lade war, da war die Stätte der Offenbarung Gottes und darum der gottgewollte Platz zum Opfern; denn von der Lade seiner Macht sandte Gott seinem Volk Heil und Strafe, bezw. Züchtigung. Offenbarte sich der Herr und erschien er ausnahmsweise an anderen Orten, so waren auch diese eben dadurch zu zeitweiligen Opferstätten geweiht jener allgemeinen Vorschrift gemäß. In diesem Sinne bestand in Israel zu allen Zeiten die

Einheit der Kultusstätte zu Recht. War es zuzeiten anders, so war es eben Übertretung. Ist doch die Geschichte Israels überhaupt eine Kette von Übertretungen fast aller Gebote seines gnädigen Gottes. Aber dem Grundgesetz des Bundesbuches gemäß durfte nur der Ort zur Erbauung von Altären und Darbringung von Opfern gewählt werden, den Jahve durch Offenbarung dazu weihte.

Das Dt. soll nun im Gegensatz zum Bundesbuch besonders den Kampf gegen den Höhendienst führen und die Forderung für Einheit der Kultusstätte als neues Gebot einführen. „Das neueste . . . in den deuteronomischen Gesetzen ist das Verbot jeglichen Opferkultus außerhalb des Tempelhofes zu Jerusalem" (Reuß S. 378). Diese Zentralisation des Gottesdienstes sei schon seit dem Tempelbau angestrebt, aber erst durch die Kodifikation im Dt. und die darauf beruhende Reform des Josias endgültig durchgeführt. Sonderlich werden wir auf Kap. 12 verwiesen, „wo V. 8 buchstäblich gesagt wird: künftig sollt ihr nicht mehr thun, wie wir heute thun, jeder nach seinem Gutdünken. Diese einzige Phrase beweist an sich schon die Priorität des Dt. vor den anderen Teilen der pentateuchischen Gesetzsammlung, in welcher ja diese Zentralisation überall als eine bestehende vorgestellt wird, da sie an die Stiftshütte gebunden ist, welche im deuteronomischen Gesetz gar nicht erwähnt wird" (Reuß S. 375). Doch was sagt Dt. 12 in Wirklichkeit, nicht durch die kritische Brille gesehen? Das Kapitel schaut vorwärts in die nahe Zeit hinein, da Jahve die heidnischen Bewohner Kanaans ausrotten und Israel das Land zum Erbteil geben wird. Da soll Israel die Orte zerstören, da die Heiden ihren Götzen gedient haben mit Opfern (u. a. Menschenopfer), die dem Herrn ein Gräuel sind, „es sei auf hohen Bergen, auf Hügeln oder grünen Bäumen" (V. 2—3; 29—31). Israel soll sich hüten, diesen heidnischen Götzen an denselben Orten und mit denselben Opfern zu dienen. Die Opfer, die es ihm bringen soll, bestimmt der Herr, ebenso wie er selbst einen Ort in irgend einem der Stämme zur Opferstätte erwählen wird (V. 5. 11. 21). Die Bestimmung des Ortes wird aber erst erfolgen, nachdem Israel das Land eingenommen hat und zur Ruhe gekommen sein wird. Von diesem zu bestimmenden Ort des Gottesdienstes wird so allgemein geredet, daß es einfach Eintragung und nicht Auslegung ist, wenn

die Kritiker im Interesse ihrer Hypothese daraus schließen, daß es die Absicht des Dt. sei, den öffentlichen Kultus in Jerusalem zu konzentrieren. Die Geschichte zeigt, daß das der Ort ist, den der Herr zum festen und bleibenden Wohnsitz erwählt, aber das schon aus dem Dt. herauslesen zu wollen, dazu gehört doch mehr als menschlicher Scharfsinn. Wenn nun 12, 8 gesagt wird: „Ihr sollt derer keins thun, das wir heute allhier thun, ein jeglicher, was ihm recht dünket", so ist damit keineswegs gesagt, daß „heute" der Höhendienst legitim ist, mit der Niederlassung in Kanaan aber die Kultusstätte nur eine sein solle. Genaue Beachtung des Zusammenhanges erschließt uns den Sinn der Stelle. In der Wüste konnte wegen des Umherwanderns das Zeremonialgesetz nicht voll durchgeführt werden. Jeder that, was ihm recht deuchte; diese Worte sind nicht auf den Ort des Opferns zu beziehen, denn auch in der Wüste opferte Israel zur Zeit nur an einem Ort, nämlich da, wo die Bundeslade sich befand, sondern auf die mehr oder weniger vollständige Durchführung der Opfergesetze. Das soll nach der Einnahme Kanaans mit der Bestimmung der Opferstätte durch göttliche Offenbarung anders werden. Wäre das Dt. eine Tendenzschrift gegen die Vielheit der Altäre und im Interesse der Zentralisation des Kultus in Jerusalem, so würde doch gewißlich der Kampf gegen die Vielheit der Altäre hervortreten. Das ist aber nicht der Fall, sondern es wird vielmehr für die Befolgung und gegen die Übertretung aller Gebote Gottes geeifert. Auch tritt das Dt. nicht einem früheren legitimen Höhendienst entgegen, sondern dem heidnischen Götzendienst der Urbewohner Kanaans (der ja z. T. auch auf hohen Bergen betrieben wurde), vor dem Israel gewarnt wird. Auch würde der Befehl zur Erbauung eines Altars zum Brandopfer auf Ebal ja der angeblichen Tendenz des Buches ins Gesicht schlagen. Auch wird im Dt. die Stiftshütte erwähnt (31, 14—15), bezw. die Bundeslade, die ja mit der Hütte steht und fällt (10, 2 ff. u. ö.). Also ist auch rein nichts an der Behauptung, daß das Dt. besonderes Augenmerk auf die Bekämpfung des Höhendienstes richte, um dafür den Kultus im Tempel zu Jerusalem zu konzentrieren. Es ist vielmehr ebenso wie P in völligem Einklang mit der allgemeinen Grundbestimmung des Bundesbuches, daß allein das die legitime Opfer-

stätte ist, die Jahve durch Offenbarung dazu bestimmt.

b) Auch aus den Festgesetzen soll sich die allmähliche Ausbildung der pentateuchischen Gesetze ergeben. Die Feste Israels, so behauptet die Kritik, haben nicht den ihnen im Pentateuch zugeschriebenen Ursprung, sie gründen sich nicht auf göttliche Gesetze, sondern sind zum Teil uralte, mit der Landwirtschaft in enger Beziehung stehende Naturfeste, die erst später unter das Gesetz gestellt wurden. Passah war das Frühjahrsfest, Pfingsten das Erntefest, Laubhütten oder das Fest der Einsammlung der Ernte das Herbstfest. Von dieser völlig in der Luft schwebenden und jeglicher historischen Begründung entbehrenden Behauptung aus legt man sich dann die Entwicklung der Festgesetze in den drei Kodices zurecht. „Die Festordnung (Ex. 23, 14 f.) erscheint noch in primitiver Einfachheit" (Reuß S. 246). In D erscheint sie etwas vervollkommt betreffs der Passahfeier (Dt. 16, 1 f.), wofür einige besondere Gebräuche vorgeschrieben werden, während den anderen Festen ihr Charakter als uralten Naturfesten noch verbleibt. In P (Lev. 23) ist die Zahl der Feste schon größer, nämlich sieben; dazu werden hier für die Feste besondere Riten vorgeschrieben, und den Festen wird durchgängig eine historisch-theokratische Begründung gegeben. Prüfen wir nun diese Behauptungen.

Das Bundesbuch enthält in Ex. 23, 14—19 die Grundzüge der Festordnung, welche in den folgenden Gesetzen in P weiter ausgeführt sind. Wenn wir dabei den präliminarischen Charakter des Bundesbuches, d. i. seine Bestimmung, als Grundlage des zu schließenden Bundes zu dienen, bedenken, so werden wir das nicht erstaunlich finden. Jahve gewährt seinem Volk das Recht, dreimal im Jahre vor ihm zu erscheinen. Für diesen Zweck werden drei Festtage angesetzt, nämlich das Passah-Mazzot, Erntefest und Lesefest. Das ist aber weder die erste, denn Passah-Mazzot war schon früher angeordnet (Ex. 12—13), noch die vollständige Festordnung. Hier werden nur die drei Festtage bestimmt, an denen Jahve seinem Volk das herrliche Recht gibt, vor ihm zu erscheinen, d. i. das jährlich dreimalige Wallfahrten und Erscheinen beim Heiligtum (V. 14 u. 17). V. 15 und 18 geht auf das Passah-Mazzotfest, das schon Kap. 12—13 angeordnet war, was

auch mit dem Zusatz in V. 15 „wie ich dir geboten habe" angezeigt wird. Nicht aber soll der Zusatz andeuten, daß „das Frühlingsfest gewiß uralt ist" (Reuß S. 246). Reuß muß aber zugeben, daß dieses Fest hier in V. 15 „schon eine historisch-theokratische Verwendung bekommen hat", was nach seiner Entwicklungshypothese erst in P vorkommen dürfte. Er fragt darum ganz naiv: „Ob somit dieser Vers nicht jünger ist?" Diese (übrigens bei der Kritik stereotyp gewordene) Ausflucht zeigt aber nur, daß die Kritik nicht nach dem vorliegenden Sachbefund des Textes urteilt, sondern diesen so umgestaltet, daß er sich der Hypothese fügt. Ganz willkürlich behauptet Reuß dann weiter: „vom Passahlamm, von Opfern dabei ist nicht die Rede". V. 15 aber steht die für alle Feste geltende Bestimmung: „Erscheint aber nicht leer vor mir", sondern mit Opfergaben, die zu den allgemeinen und individuellen Opfern und Opfermahlzeiten verwendet wurden (Nu. 28—29). Ferner geht in V. 17 der Ausdruck „das Blut meines Opfers" unzweifelhaft auf das Passahlamm, welches wegen seiner Bedeutung als das Opfer Jahves betrachtet wird (vgl. Keil, Komm. z. d. St.).

Die beiden anderen Feste werden hier neu eingeführt. V. 16a wird das Erntefest oder Fest der Erstlinge der Ernte (auch Wochenfest genannt in Ex. 34, 22) angeordnet, während in Lev. 23, 15 ff. und Nu. 28, 26 ff. die genaueren Vorschriften gegeben werden. Der Behauptung: „Das Erntefest kann erst dann entstanden sein, als die Nation sich wesentlich dem Ackerbau gewidmet hatte" (Reuß S. 246), liegt die grundlose Annahme zu Grunde, daß das Gesetz nicht von Gott am Sinai gegeben, sondern sich mit der fortschreitenden Kultur des Volkes allmählich entwickelt hätte, als hätte der Gesetzgeber nicht auf die Verhältnisse, in die das Volk einzutreten im Begriffe stand, Rücksicht nehmen können und müssen.

Das Fest der Einsammlung der Ernte oder Laubhütten wird in V. 16a angeordnet und genauer bestimmt in Lev. 23, 34 und Nu. 29, 12. Am Ausgang des Jahres soll es gefeiert werden. Dieser ungefähren Zeitbestimmung in dieser vorläufigen Anordnung liegt das ökonomische Jahr, das bei fast allen ackerbautreibenden Völkern in Gebrauch war, zu Grunde; dasselbe beginnt mit der Aussaat im Herbst und endet mit der Einsammlung der Ernte.

Auch D kenne nur drei Hauptfeste (Passah, Laubhütten und Wochenfest). Doch sei der Fortschritt über das Bundesbuch daran zu erkennen, daß Dt. 16, 1 f. ausdrücklich ein bestimmtes Passahopfer hinzugefügt, und den ungesäuerten Broten eine historische Bedeutung gegeben werde (Reuß S. 375). Doch schon das Bundesbuch verbindet nicht nur das Passahfest mit dem Fest der ungesäuerten Brote (Mazzot), sondern kennt auch lt. V. 17 das Passahopfer oder -lamm, und weist auch in V. 15 ausdrücklich auf die in Kap. 12—13 berichtete erstmalige Anordnung des Passah-Mazzotfestes zurück. Von einer Neueinführung eines bestimmten Passahopfers im Dt. kann also gar nicht die Rede sein. Nicht anders steht es mit der Behauptung, daß P eine spätere Fortbildung von D sei, weil es in Bezug auf Zahl, Ritus, genauere chronologische Bestimmung und historisch-theokratische Begründung der Feste vor dem Bundesbuch und D die größere Vollständigkeit voraus habe. Denn gerade daraus, daß in P Tage und Zeit der Feste genau bestimmt sind, während im Bundesbuch nur allgemein die Zeit für die drei Hauptfeste angegeben ist, ergibt sich, daß das Bundesbuch vorläufige, im allgemeinen sich haltende Festsetzung ist und der genaueren Bestimmungen von P zu seiner Vollständigkeit bedarf. Daß aber im Bundesbuch und in D nur die drei Hauptfeste, in P dagegen sieben Feste angeordnet sind (Lev. 23, Nu. 28 f.), hat darin seinen Grund, daß im Bundesbuch und in D nur die drei Hauptfeste angeführt sind, nämlich die, an denen Israel vor Jahve beim Heiligtum *erscheinen* soll, während in P auch die Feste eingeschlossen sind, an denen Israel zu gottesdienstlichen Versammlungen und zur Darbringung besonderer Opfer zusammenkommen soll, wie die Überschriften in Lev. 23 und Nu. 28 zeigen. Der Anschauung der negativen Kritik liegt eine Verkennung dieses Unterschiedes zu Grunde (vgl. Keil, Komm. z. d. St.). Daß aber in D nicht alle sieben Feste wieder aufgeführt, sondern nur die drei Hauptfeste, liegt nicht daran, daß es älter ist als P und alle sieben Feste noch nicht kannte, sondern daran, daß es nur die drei Hauptfeste des Jahres, an denen Israel *vor dem Heiligtum Jahves erscheinen soll*, berührt (Dt. 16, 16). Es ist ja eine lächerliche Forderung, daß Moses in seinen deuteronomischen Abschiedsreden an das Volk die früheren Gesetze vollständig hätte

wiederholen müssen. Eine solche Forderung setzt die Entwicklungskritik in ihren Argumentationen aber stets voraus.

c) An den Gesetzen über die hierarchische Gliederung der Priesterschaft in Hohenpriester, Priester und Leviten sucht man ferner die allmähliche Ausbildung der pentateuchischen Gesetze darzuthun. Im Bundesbuch sind keine Priester erwähnt; D redet von „levitischen Priestern", aus welchem Ausdruck geschlossen wird, daß nach deuteronomischer Anschauung jeder Levit ein Priester sei. „Jetzt werden noch die levitischen Priester, der ganze Stamm Levi, als die allein berechtigten allen anderen Personen gegenübergestellt, welche sich bis dahin beim Altardienst beteiligt hatten; später erst wird zwischen den Nachkommen Aarons, als dem privilegierten, und den übrigen Leviten, als einer untergeordneten Klasse, streng unterschieden" (Reuß S. 382).

Doch daß das Bundesbuch noch nicht Priester und Leviten erwähnt, kommt einfach daher, daß Aaron aus dem Stamm Levi als Hoherpriester und seine Nachkommen als Priester erst nach dem Bau der Stiftshütte eingesetzt wurden (Ex. 28, 29), während nach Nu. 3, 4 der ganze Stamm Levi zum Dienst am Heiligtum ausgesondert wird, indem diejenigen Glieder des Stammes Levi, die nicht Aarons Nachkommen, also nicht Priester sind, dem Hohenpriester und den Priestern dienen sollen. Daß D noch nicht den Unterschied zwischen Priestern und Leviten kenne, kann nur ein mit der gefärbten Brille der Theorie versehenes Auge aus dem Ausdruck „levitische Priester" herauslesen (Dt. 17, 9. 18; 18, 1 ꝛc.). Diese Phrase heißt nimmer Leviten, welche Priester sind, sondern Priester, welche Leviten sind. Wenn Leviten und Priester völlige Synonyma wären, so hätte der Verfasser sie doch nicht verbunden. Levitische Priester stehen im Gegensatz zu illegitimen nicht-levitischen Priestern. Da nun der ganze Stamm Levi schon früher in ein bestimmtes Verhältnis zu den aus seiner Mitte hervorgegangenen Priestern gesetzt ist, so ist der Ausdruck „levitische Priester" im Dt. recht am Platze, während vorher immer nur von den „Söhnen Aarons" geredet werden konnte. Nun erwarten wir freilich von dem Dt. nicht eine nochmalige Darstellung des Unterschiedes und der verschiedenen Verrichtungen der Priester und der Leviten, die ja schon längst gegeben war. Aber wir erkennen genugsam, daß D

die Priester und Leviten und deren respektive Dienste unterscheidet. Das ergibt sich schon aus 18, 1, wo die levitischen Priester und der Stamm Levi als ganzer unterschieden werden. Auch erscheinen in Übereinstimmung mit P (Nu. 3, 4 ꝛc.) auch im Dt. (10, 8; 31, 9 ff.) die Leviten als Diener am Heiligtum.

Während „die sinaitische Gesetzgebung an der Spitze der ganzen Priesterschaft den Hohenpriester Aaron und einen seiner Nachkommen als monarchisches Oberhaupt (Lev. 21, 10) in Erbfolge (Nu. 35, 25 f.) stellt, weiß das Dt. nichts von diesem Prinzip" (Reuß S. 383). Doch auch D kennt das Hoheprieſteramt und die Erblichkeit desselben in Aarons Familie, wie sich deutlich genug aus 10, 6 ergibt.

Ebenso grundlos erweisen sich bei näherer Prüfung ähnliche Behauptungen der Kritiker, mit denen sie die allmähliche Modifikation der Gesetze erweisen wollen, wie z. B. daß die detailierte Opferthora in P jünger sein müsse als die Opfergesetze in D u. s. w.

3. Ist die deuteronomische Gesetzgebung von der sinaitischen abhängig oder umgekehrt? Aus der Behauptung, daß P eine Fortbildung der Gesetze von D enthalte, folgert die Kritik die Priorität D's vor P. Wir haben aber erkannt, daß jene Fortbildung nach dem Gesetze der natürlichen Entwicklung weder prinzipiell noch faktisch auf die durch göttliche Offenbarung gegebenen Gesetze des Pentateuchs anwendbar ist, daß dazu die letzteren sich als eine organisch gegliederte Einheit von Gesetzen darbieten. Dazu kommt noch, daß sich die Abhängigkeit D's von P nachweisen läßt. Das deuteronomische Gesetz tritt nicht mit dem Anspruch auf, eine neue und selbständige Gesetzgebung zu sein, sondern es will Wiederholung und Erläuterung der Gesetze des Bundes sein, den Jahve mit dem ganzen Israel (d. i. allen Geschlechtern der Länge und Breite nach) am Horeb (genauer: am Sinai) geschlossen (Dt. 1, 5; 4, 44; 5, 1—3). Ebenso wird die Bundesschließung in Moabs Gefilden als eine Erneuerung des sinaitischen Bundes angesehen (29, 1). Seinem Anspruch entsprechend erweist sich die deuteronomische Gesetzgebung auch thatsächlich seinem Inhalte nach als Darlegung, Erläuterung und Erweiterung der sinaitischen Gesetze. Die zehn Worte als Fundamentalgesetz des Bundes werden aus der früheren Gesetzgebung

wiedergegeben. Daß das Speisegesetz Dt. 14 abhängig ist von Lev. 11 muß selbst Reuß (S. 385) zugestehen. Dt. 24, 8 weist auf das Aussatzgesetz von Lev. 13—14 zurück. Vgl. Dt. 22, 9; 24, 14 und Lev. 19, 13. 19. Die Vorschriften über die Einheit der Kultusstätte für alle Opfer, Zehnten und Darbringungen (Dt. 12, 5 ff.) setzt die ganze Opferthora in P als bekannt voraus. Dt. 28 ist abhängig von Lev. 26. Auch die im Dt. neu hinzugekommenen Gesetze lehnen sich an die früheren an und führen einzelne Vorschriften der Gesetze der früheren Bücher weiter aus, z. B. die Vorschrift über die zu Opfermahlzeiten bestimmten Zehnten (12, 11. 17; 14, 22; 26, 12), über Königtum (17, 14 ff.), Prophetentum (17, 14 ff.). Mit dem Erweis der Priorität P's vor D aber fällt die Hauptposition der Entwicklungshypothese dahin.

So ist denn also auch dieser Angriff des Unglaubens auf den einheitlichen und göttlich-mosaischen Ursprung der drei pentateuchischen Gesetzgebungen und somit der ganzen Thora abgewiesen, da die drei Gesetzgebungen im Feuer der schärfsten Prüfung sich als eine Einheit erweisen, indem ein Teil den anderen ergänzt und notwendig fordert.

VII. Die Geschichte der Thora seit Moses auf Grund der Zeugnisse des Alten Testaments.

Es ist eine unumstößliche Thatsache, daß die Thora „von der gesamten nachmosaischen Geschichte und Litteratur so notwendig vorausgesetzt wird, wie vom Baume die tragende und treibende Wurzel“ (Delitzsch, Komm. z. Gen. S. 15). Die Thora ist die Magna Charta Israels als eines besonderen Volkes. Die Entwicklung Israels, wie sie thatsächlich stattgefunden hat, ist ohne die Thora gar nicht denkbar. Die Thora geht aller Entwicklung des Volkes voran und ist die stets wieder auftauchende Korrektur seines sich stets erneuernden Abfalls. Zur Zeit der Richter und ersten Könige ist die Thora die Grundlage des religiösen und politischen Lebens des Volkes. Die Propheten kennen das Gesetz und gründen darauf ihre Straf- und Trostreden. Alles, was sich in diesen Zeiten Abweichendes findet, ist Entartung und Abweichung vom Gesetz und wird als solches gebrandmarkt. Eben die Übertretung des Gesetzes ist die Ursache der Exilierung des Volkes. An Babels Gewässern ist Israel geläutert. Als ein gesetzeseifriges Volk kehrt es zurück. Erst zur Zeit der Restauration gelingt es darum auch, mit den mosaischen Institutionen völlig Ernst zu machen und sie zur Durchführung zu bringen. Die Folge des zu ängstlichen Klammerns an den Buchstaben des Gesetzes, worüber der Geist verloren geht, ist Verknöcherung und Formalismus, wie er in dem Kampfe Christi gegen die Pharisäer zu Tage tritt. Das ist in kurzen Zügen das Bild, das uns die heilige Schrift von der Entwicklung Israels gibt. Ganz anders ist das Bild, das entsteht, wenn die Thora nicht die treibende Kraft in der Entwicklung des Volkes, nicht die Grundlage ist, auf der das ganze ruht, sondern

an das Ende der Entwicklung gestellt wird, wie es von den Entwicklungstheoretikern der Graf-Reuß-Wellhausenschen Schule geschieht. Ihr Geschichtsbild beruht nicht auf den Ergebnissen der historisch-kritischen Erforschung von dem Ursprung der Thora, sondern umgekehrt muß sich der Ursprung der Thora bei ihnen richten nach der nicht nach den Thatsachen dargestellten, sondern nach der Theorie der natürlichen Entwicklung konstruierten „Geschichte". Danach kommt dann die Thora an das Ende der Entwicklung, deren Resultat sie ja ist oder vielmehr sein soll. Nach Anschauung der Reußianer unterschied sich Israel im Anfang in religiöser Hinsicht nur wenig von den Heiden. Jahve ist Israels Nationalgott, das ist so ziemlich das einzige, was Moses hinterlassen hat. Recht und Gesetz wurde mit der zunehmenden religiösen Entwicklung des Volkes ausgebildet und zu verschiedenen Zeiten kodifiziert. Wir betrachteten schon die Versuche der Kritik, aus einem Vergleich des Inhalts der drei pentateuchischen Kodices ihre Verschiedenartigkeit und daraus ihre successive Entstehung zu erweisen. Man sieht das Bundesbuch als ältesten, D als jüngeren und P als jüngsten Bestandteil der pentateuchischen Gesetze an. Bei der Bestimmung des relativen Alters der im Pentateuch angeblich verarbeiteten Quellen bleibt die Realkritik jedoch nicht stehen, sondern sucht auch das absolute Alter derselben zu bestimmen. Während die Litterarkritik hierfür nur auf subjektive Vermutungen angewiesen ist, also mit ihren Aufstellungen völlig in der Luft schwebte und daher auch mit dem Pentateuch überall in der Geschichte Israels herumrutschte, ohne ihn passend unterbringen zu können, bietet die Realkritik für die Entstehung der drei Kodices feste Daten und gibt hierfür objektive und geschichtliche Thatsachen als Beweise. Die von der Prüfung des Inhalts der Gesetzgebungen gezogenen Schlüsse werden also bekräftigt durch einen Appell an die Geschichte. Man vergleicht nämlich den Inhalt der Gesetzgebungen mit den geschichtlichen Zuständen des Volkes. Da zeigt es sich denn, daß bis zum 8. oder 9. Jahrhundert das Gesetz gar nicht beachtet und befolgt wird, also hat es noch nicht existiert bis zu der Zeit. Um diese Zeit, nämlich zur Zeit der Richter und ersten Könige, aber grassierte der Höhendienst. Da nun im Bundesbuch der Höhendienst legitim sei, so sei J und E mit dem Bundesbuch etwa im 8. oder 9. Jahr-

hundert entstanden. Ferner findet man 2. Kön. 22, daß Josias auf Grund eines angeblich alten Gesetzbuches den Höhendienst bekämpft (622). Da nun das Dt. (Kap. 12) den Höhendienst bekämpfe, so sei anzunehmen, daß D zur Zeit der Reformation des Josias entstanden sei. Das von Esra vorgelesene Gesetzbuch (Neh. 8—10) endlich sei der Priesterkodex, der um diese Zeit entstanden sei (444). Das sind die vielgerühmten und von kurzsichtigen Menschen bewunderten „Thatsachen", die Wellhausen ꝛc. reden läßt.

Beachten wir, welche Umwälzung die Pentateuchkritik durch diese Aufstellungen erfährt. Mit der Verlegung von P ins Exil oder nach dem Exil wird P zum jüngsten Teil des Pentateuchs, während die gesamte Litterarkritik P als den ältesten Teil betrachtet. Mit der Verlegung von P, also der gesamten Ritualgesetze und Einrichtungen, an das Ende der Entwicklung Israels wird die biblische Darstellung der Geschichte Israels auf den Kopf gestellt. Reuß stellt den Verlauf der Entwicklung Israels kurz durch die chronologische Formel dar: „Die Propheten älter als das Gesetz, die Psalmen jünger als beide."

Wenn P der jüngste Teil des Pentateuchs ist, müssen natürlich die jahvistischen Partien, die früher als in die Grundschrift P eingearbeitet angesehen wurden, jetzt älter sein als P und, da sie in P nicht eingearbeitet sein können, weil P ja noch nicht existierte, eine einst selbständige Arbeit gewesen sein. Mit der Selbständigkeit von J mußte dann auch von Hupfeld der sogenannte zweite Elohist (E) herübergenommen werden. Diesem E werden die von P ausgeschiedenen geschichtlichen Teile zugewiesen, namentlich die Stücke aus der Patriarchengeschichte, auf die Hosea und die ältesten Propheten anspielen, womit dann dieses Hindernis gegen die Verlegung von P in die nachexilische Zeit beseitigt wird, da E ja vorexilisch ist.

Wir wollen nun die Aufstellungen der Realkritik prüfen, indem wir in chronologischer Folge die nachmosaischen Bücher des Alten Testaments prüfen und feststellen, ob sie die Thora voraussetzen und kennen oder nicht. Wir könnten den regressiven Weg einschlagen, indem wir von dem Unbestrittenen rückwärts zu dem Bestrittenen gingen, ziehen jedoch der Übersichtlichkeit wegen den oben genannten Weg vor.

Reuß vergleicht die geschichtlichen Zustände der Zeit der Richter und ersten Könige mit den gesetzlichen Bestimmungen und Einrichtungen der Thora und findet dort nur Vernachlässigung, nicht Befolgung der letzteren. Auch fromme Männer kennen und beobachten den Pentateuch nicht. Da nun die in den geschichtlichen B.B. des Alten Testaments (Ri., Sam. und z. T. auch Kön.) berichtete Geschichte Israels in Widerspruch stehe mit den pentateuchischen Gesetzen, so folge daraus, daß letztere in dem beschriebenen Zeitraum und zur Zeit der Abfassung jener Geschichtsbücher noch nicht existierten. Doch zunächst weisen wir den Grundsatz ab, daß aus Nichterwähnung und Nichtbeachtung des Gesetzes schon die Nichtexistenz des letzteren folge. Man vergleiche z. B. Jer. 16, 6 mit Dt. 14, 1, sowie das uralte Verbot des Bilderkultus, der sich trotzdem in Israel fand. Die Zeremonialgesetze können schon lange existiert haben, ehe es gelang, sie vollständig durchzuführen. Daß die B.B. der Chronika in ihren Berichten stetig und deutlich den Pentateuch voraussetzen, wird selbst von den Gegnern zugestanden. Um diesem Zeugnis zu entgehen, verdächtigt man die historische Glaubwürdigkeit der Chronik. Das würde aber allein in dem Falle einen Schein von Berechtigung haben, wenn die Chronik mit ihrem Zeugnis allein stünde. In der That aber kennen auch die übrigen historischen B.B. (Ri., Sam. und Kön.) den Pentateuch. Daß aber die Beziehungen der letzteren auf die Thora nicht so zahlreich sind als die der Chronika, erklärt sich aus dem verschiedenen Zweck der Bücher. Während jene Geschichtsbücher die Geschichte des Volkes in ihrem äußeren Verlaufe berichten, also die staatliche Entwicklung Israels erzählen, schildert der Chronist mit Vorliebe die Stellung des Königs und Volkes zum Herrn und seinem Gesetze, um daran zu zeigen, wie der Herr die Treue gegen seinen Bund lohnt, den Abfall straft. Fassen wir diese Verschiedenheit des Zweckes ins Auge, so werden wir in jenen historischen Büchern (Ri., Sam., Kön.) die Erwähnung der Kultushandlungen nur beiläufig und gelegentlich erwarten, nämlich in außerordentlichen Fällen. Trotzdem aber finden wir auch hier so zahlreiche Erwähnungen des Pentateuchs, sowie wörtliche und faktische Beziehungen auf seinen Inhalt, daß daraus mit Sicherheit hervorgeht, daß der Pentateuch durchweg die Grundlage des theokratischen Lebens ist.

Daß das B. Josua die ganze Thora voraussetzt und dieses „Gesetzbuch Moses“ (Joh. 1, 7. 8; 8, 31. 34; 23, 6) kennt, wird allseitig anerkannt. Ebendeswegen muß dasselbe ja der Thora immer nachrücken. Je später letztere angesetzt wird, desto später auch das B. Josua.

Im Buche der Richter ergibt sich aus den Citationsformeln „wie Moses gesagt hatte“ (1, 20) und „ob sie den Geboten des Herrn gehorchten, die er ihren Vätern geboten hatte durch Mose“ (3, 4), daß zur Zeit der Richter die Thora vorlag. Aus zahlreichen Stellen ergibt sich ferner, daß während der Richterzeit die Thora dem religiösen und politischen Leben Israels zu Grunde liegt, trotzdem ja gerade zu dieser Zeit die Zustände Israels sehr verwildert waren. Die am Beginn jedes der sieben Abschnitte wiederkehrende Phrase „sie thaten Böses in den Augen Jahves“ kommt schon Nu. 32. 13; Dt. 4, 25; 9, 8; 17, 2 vor. Ri. 2, 2—3 ist wörtlich Ex. 34, 12—13 entnommen, wie auch die ganze Rede Ri. 2, 1 ff. aus Stellen der Thora zusammengestellt ist. Im Liede der Debora finden sich Anspielungen auf den Segen Jakobs (vgl. 5, 16 mit Gen. 49, 14, sowie 5, 17 mit Gen. 49, 13), sowie auf Lied und Segen Moses (cf. 5, 4. 5 mit Dt. 33, 2; 5, 8 mit Dt. 32, 17). Aus Jephtas Verhandlungen mit dem Könige der Ammoniter (11, 15 ff.) ergibt sich, daß er Nu. 20—21 kennt. Mit denselben Worten, die er der Hagar gegenüber gebraucht (Gen. 16, 11), verheißt der Engel des Herrn dem Weibe Manoahs einen Sohn. Die politische Verfassung des Volkes ist dieselbe wie in der Thora. Alle Stämme Israels bilden noch eine Gemeinde; an der Spitze der Stämme stehen Oberste oder Älteste (20, 1 ff.), genau wie im Pentateuch. Juda hat den Vorrang (20, 18 cf. Gen. 49, 8. ff.; Nu. 2, 3; 10, 14). Die höchste Gewalt hat der Schofet oder Richter (3, 10) in Übereinstimmung mit Dt. 17, 9 ff. Gideon will nicht König sein, da Jahve selbst König sei (8, 22 ff.), in Übereinstimmung mit dem Königsgesetz (Dt. 17, 14), wo der Zusatz „wie alle Heiden“ auf den Unterschied der Theokratie von dem heidnischen Staat hinweist, der eben darin besteht, daß in ersterer Jahve der unmittelbare König ist. (Vgl. auch Ex. 19, 5. 6; Dt. 33, 5; 17, 20). Auch die religiösen Zustände der Richterzeit lassen sich als auf die Thora sich gründend nachweisen. Der Ort der Kulthandlungen ist ein einheitlicher und befindet sich überall da, wo sich die Lade des Bundes

mit der Wolke als sichtbares Zeichen der Gegenwart Jahves befindet, was ganz mit dem Grundgesetz der Thora hierüber übereinstimmt. Zwar behaupten die Reußianer, daß die Richterzeit die Zentralisation des Kultus noch nicht kenne, sondern in Übereinstimmung mit dem Bundesbuche (Ex. 20, 24) eine Vielheit der Opferstätten als gesetzlich ansehe. Doch haben wir früher schon nachgewiesen, daß zwischen den drei pentateuchischen Kodices keine Verschiedenheit in Bezug auf die Opferstätte besteht. Einheit der Kultusstätte ist durchweg die Forderung des Gesetzes, und zwar ist diese Stätte da, wo Jahve durch Offenbarung seines Namens Gedächtnis stiften wird. Dementsprechend finden wir in der Richterzeit die Stätte des Opferns in der Regel im Angesichte der heiligen Lade, welche zu Silo stand (18, 31). Als die Lade temporär zu Bethel sich befand, war eben dort die dem Grundgesetze entsprechende Kultusstätte (20, 27; 21, 2. 4). Wenn Jahve oder der Maleach Jahve sich aber an anderen Orten offenbart, so sind auch diese eben dadurch dem Grundgesetz zufolge für die Dauer der außerordentlichen Offenbarung zu Opferstätten geheiliget, auch wenn die Bundeslade nicht in der Nähe ist. Daher streitet das Opfer des Volkes zu Bochim (2, 5), Gideons zu Ophra (6, 26) und Manoahs (13, 19) nicht wider die gesetzliche Einheit der Kultusstätte. Diese Fälle sind nicht nur nicht Verletzungen des Gesetzes von der Einheit der Kultusstätte, sondern auch nicht einmal Ausnahmen von demselben, sondern eine korrekte Anwendung desselben. Ebensowenig kann ja z. B. ein Not- oder Liebeswerk am Sonntage eine Ausnahme des dritten Gebotes, oder die Notlüge eine Ausnahme des achten Gebotes genannt werden, da sie ja die rechte Anwendung des Grundgesetzes der Liebe sind. Michas Privatheiligtum (Kap. 17) war freilich eine Verletzung des Grundgesetzes von der Einheit der Kultusstätte (Ex. 20, 4), wird aber auch als solche gebrandmarkt mit den Worten: „zu selbiger Zeit war kein König in Israel; ein jeglicher that, was ihm recht deuchte“ (V. 6). — Wenn auch der Regel nach die levitischen Priester am Heiligtum opfern, so finden sich doch Fälle, in denen andere Personen opfern. Wenn Jahve oder sein Maleach sich auserwählten Personen bei besonderen Gelegenheiten offenbaren, wie dem Gideon und Manoah, so bringen auch diese an der Stätte der ihnen gewordenen Offenbarung ihre

Opfer dar. Diese Personen bekommen für die Zeit der besonderen Offenbarung eben dadurch, daß Gott sich ihnen naht, priesterlichen Charakter und dürfen opfern, denn das Vorrecht der Priester bestand eben darin, daß sie sich Gotte nahen durften. Reuß schließt aus diesen Fällen, daß in der Richterzeit D und P noch nicht vorhanden waren und daß also auch den aaronitischen Priestern das Vorrecht des Opferns noch nicht gegeben war, sondern daß in dieser Zeit in Übereinstimmung mit dem Bundesbuche jedermann das Opfern freistand. Doch das Bundesbuch kann ja noch nichts über das aaronitische Priestertum aussagen, weil zur Zeit seiner Promulgation am Sinai dasselbe noch nicht eingesetzt war. Daß aber die Vorschriften von D und P über das Priestertum in der Richterzeit bekannt sind, ergibt sich daraus, daß das Priestertum beim Stamm Levi ist, was so allgemein in der Richterzeit anerkannt wird, daß selbst der götzendienerische Micha einen Leviten zum Priester für sein Privatheiligtum zu gewinnen sich bemüht (17, 10; 19, 18), daß ferner Pinehas, der Sohn Eleazars, des Sohnes Aarons, Hoherpriester ist (20, 27 ff. cf. Dt. 10, 6. 8). — Auch sonst zeigen sich die mosaischen Gesetze und Institutionen als dem religiösen Leben des Volkes zu Grunde liegend. Das Nasiräatsgelübde (Nu. 6, 5) ist bekannt (13, 5). Die Speisegesetze der Thora werden 13, 4. 14 als bekannt vorausgesetzt. Die Beschneidung ist religiöses Unterscheidungszeichen der Hebräer (14, 3; 4, 14). Auf Grund von Nu. 10, 9 bedient sich Gideon im Kampfe wider die Midianiter der Drommeten (7, 18 ff.). Jahresfeste werden am Heiligtum zu Silo gefeiert (21, 19). Bei Einnahme kananitischer Städte wird dem Gesetze gemäß (Dt. 13, 13 ff.) der Bann vollzogen (1, 17; 21, 11) u. s. w.

Aus dem Buche Ruth erhellt 3, 12, daß das Leviratsgesetz (Dt. 25) bekannt ist.

Aus den B.B. Samuelis ergibt sich, daß die Thora zur beschriebenen Zeit, also von Eli bis auf David, Richtschnur des theokratischen Lebens war. Die Stiftshütte ist das einzige Nationalheiligtum und steht zu Silo (1. Sam. 1, 3; 2, 22); darin befindet sich die heilige Lade, deren Cherubsbilder beiläufig erwähnt werden (4, 4), sowie der Altar, wo die Opfer des ganzen Volkes dargebracht wurden (1, 24), und zwar nach der Vorschrift des Gesetzes

(2, 28). Im Hause Gottes brennt die Lampe (3, 3) entsprechend dem Gesetz Ex. 27, 20—21; Lev. 24, 2—3. In den Krieg wird die Lade gewöhnlich mitgenommen. Der Ort, an dem die Lade sich befindet, ist Opferstätte (1. Sam. 14, 18). Leviten tragen die Lade (2. Sam. 15, 24 ff.; 1. Sam. 6, 15). Der Priester Vorrecht ist, am Heiligtum die Opfer darzubringen (2, 28). Von den Söhnen Elis wird tadelnd gesagt, daß sie nicht fragten nach dem Recht der Priester an das Volk, nämlich dem Kontexte zufolge nach den Opfergesetzen Lev. 6, 7; Nu. 18. Opfer jeder Art kommen häufig vor: Brandopfer (1. Sam. 7, 9; 10, 8; 13, 9; 15, 22 u. ö.); Friedensopfer (1. Sam. 11, 15; 13, 9; 2. Sam. 6, 17); die Erstlingsgaben für die Priesterschaft (2. Sam. 1, 21); Schuldopfer (1. Sam. 6, 3 ff.); Speisopfer (1. Sam. 2, 29; 3, 14; 26, 19); die Erstlinge aller Speisopfer (1. Sam. 2, 29; cf. Lev. 2, 12 ff.). Das Verbot des Blutessens ist bekannt (1. Sam. 14, 32 ff.). — Von Silo wurde die heilige Lade mit in den Kampf wider die Philister genommen. Um der Sünden der Söhne Elis und des Volkes willen ließ Gott sie in die Hände der Philister fallen (1. Sam. 4). Um der Plagen willen, die durch die Lade auf sie fallen, bringen die Philister dieselbe zurück (1. Sam. 5—6). Aber die letztere wird nicht wieder in Silo in der Wohnung Gottes aufgestellt, da der Herr Silo als Wohnplatz verworfen hat (Ps. 78, 39—61; Jer. 7, 12; 26, 6 u. 9), sondern wird zeitweilig in einem Privathause untergebracht, nämlich zu Gibea im Hause Abinadabs, dessen Sohn Eleasar geheiliget wird, daß er die Lade des Herrn hütete (1. Sam. 7, 1). Nach zwanzig Jahren erst holt David sie von dort, um sie in der Hütte des Stifts zu Jerusalem aufzustellen (2. Sam. 6—7, 2). Als die Lade zu Gibea sich befand, finden wir die Stiftshütte in Nobe im Stamme Benjamin (1. Sam. 21) mit dem Hohenpriester Ahimelech und 85 Priestern (22, 18), Schaubroten (21, 7), in Gemäßheit des Gesetzes Lev. 24, 8 ꝛc. Während dieser Zeit befand sich also Stiftshütte und Lade gesondert an verschiedenen Orten. Diese Trennung des Heiligtums ist zwar eine ungesetzmäßige, aber unter den Umständen erklärliche. Die Trennung machte auch den Dienst zweier Oberpriester nötig, nämlich Zadoks, des Sohnes Ahitobs, und Ahimelechs, des Sohnes Abjathars (2. Sam. 8, 17). Sie entstammen zwei verschiedenen Familien aus Aarons Geschlecht, nämlich der

Eleasars und der Ithamars, zwischen denen wohl eine Rivalität stattgehabt haben mag. Dieses ist aber eine Abnormität, die den Normalzustand, zu dem auch später zurückgekehrt wird, voraussetzt. — Großes Gewicht legt die Kritik auf das Thun Samuels, welcher an verschiedenen Orten Altäre erbaut und opfert, woraus sich ergebe, daß er das mosaische Gesetz gar nicht kenne (1. Sam. 7, 9. 17). Doch auch diese Schwierigkeit löst sich bei näherem Besehen. Erinnern wir uns der religiösen Verwilderung zur Zeit, als Samuel das Zepter ergriff. Das Heiligtum war zertrennt, die Priesterschaft degeneriert, das Volk unter dem Einfluß der Söhne Elis entsittlicht. In diese Zeitverhältnisse war Samuel als Prophet und Priester hineingestellt, um Wandel zu schaffen. Kraft seines Doppelberufes und unter dem Druck der Verhältnisse kann und muß er zu außerordentlichen Mitteln greifen, um das Volk wieder zum Jahvedienst, wie die Thora ihn fordert, zurückzuführen. Daher erbaut er Altäre und opfert mehrfach. Daß er sich dabei auf ein außerordentliches Gebot Jahves stützt, ergibt sich klar aus seinem Verhalten dem unzeitigen Opfer Sauls gegenüber (1. Sam. 13). Wie fest übrigens der gewaltige Samuel im mosaischen Gesetz wurzelt, zeigt sich z. B., als das Volk einen König fordert (1. Sam. 8—10). Den wahren Grund dieser Forderung durchschauend, mißfällt ihm dieselbe, auf göttliches Geheiß willigt er aber ein. Auf Grund des Königsgesetzes Dt. 17, 15 wählt Jahve den neuen König. Das „Recht des Königs“ (1. Sam. 8, 9 ff.) verkündet Samuel dem Volk, trägt es in ein Buch ein und legt es vor Jahve nieder (10, 25 ff. cf. Dt. 18, 3). Das Königsgesetz der Thora enthält wesentlich nur Vorschriften über das sittliche Verhalten des Königs und nicht das eigentliche Recht desselben, das erst Samuel aufzeichnet und neben der Bundeslade aufbewahrt. „Hätte nicht das Gesetz des Herrn vor der Bundeslade schon gelegen, so würde Samuel schwerlich daran gedacht haben, diesen Aufsatz dort niederzulegen“ (Hengstenberg). Die von Samuel gebotene und von Saul ausgeführte Verbannung der Amalekiter (1. Sam. 15) ruht deutlich auf Ex. 17, 18 ff.; Dt. 25, 19. Als Saul sein Richteramt übergibt, ruft er Jahve zum Zeugen an, „welcher einsetzte Mosen und Aaron, und eure Väter aus Ägyptenland geführet hat“ (1. Sam. 12, 6). Ferner V. 8: „Als Jakob

in Ägypten kommen war, schrieen eure Väter zu dem Herrn, und er sandte Mose und Aaron, daß sie eure Väter aus Ägypten führeten, und sie an diesem Ort wohnen ließen." Aus alledem ergibt sich zur Genüge, daß Samuel die Thora Moses, des Werkzeuges Gottes, kennt und befolgt.

Fassen wir nun unser aus den B.B. Ri. und Sam. gewonnenes Resultat in Bezug auf die Geschichte der Thora zusammen, so müssen wir als feststehend anerkennen, daß in diesen B.B. sich zahlreiche Beziehungen auf die Thora finden, trotzdem sie doch nicht eine Geschichte des Kultus, sondern nur die wichtigsten Stücke aus dem politischen Leben Israels behandeln. So sehr auch in der nachjosuanischen Zeit Israel in religiöser Beziehung verwildert ist, so läßt sich doch erkennen, daß auch in dieser Zeit die Thora Norm des religiösen Lebens ist. Daß sich abnorme Zustände finden in Bezug auf das Zeremonialgesetz, ist leicht erklärlich. Das Zentrum des israelitischen Gottesdienstes, die Stiftshütte, war nur ein Provisorium für die Zeit des Wüstenaufenthalts. Der Herr verhieß, sobald Israel das Land eingenommen und vom Götzendienst gereinigt habe, einen festen Ort zur Wohnung zu erwählen. Da durch die Sünde des Volkes die Bedingung nicht erfüllt ist, sondern Kanaan immer noch zum Teil von Kananitern bewohnt und durch Götzendienst verunreinigt wird, so dauert der provisorische Zustand fort. Das wiederum bewirkt die minder volle Erfüllung des Zeremonialgesetzes. Erst David bricht die Bahn für die Herstellung eines festen theokratischen Zentrums durch Besiegung der Jebusiter und Verlegung des Heiligtums nach Zion. Durch den salomonischen Tempelbau wird dann der feste Grund für einen geordneten Zustand des sittlich-religiösen Volkslebens gelegt. Die neu anhebende vollkommenere Erfüllung des Zeremonialgesetzes ist nicht etwa als etwas absolut Neues, sondern als Rückkehr zur Höhe der mosaischen Zeit und zum mosaischen Gesetz zu betrachten.

Wir wenden uns nun zu den B.B. der Könige. Die Reußianer, für welche ja bis auf David keine Spur vom Pentateuch vorhanden ist, behaupten, daß das Bundesbuch und die geschichtlichen Partien des Pentateuchs (J E) etwa im 9. Jahrhundert entstanden seien. Diese Annahme gründet sich auf die schon als

falsch abgewiesene Exegese, daß das Bundesbuch eine Vielheit von Altären gestatte und die in D und P geforderte Zentralisation des Kultus noch nicht kenne. Vergleiche man damit die Zustände zur Zeit der Richter und ersten Könige, in denen der Dienst auf verschiedenen Höhen grassiere, so folge, daß das Gesetz des Bundesbuches in jener Zeit entstanden und in Kraft gewesen sein müsse. Erst seit dem salomonischen Tempelbau wurde auf Zentralisation des Kultus gedrungen. Doch erst Hiskia und besonders Josia bringe mit dieser Forderung durch. Da das Dt. nun den Höhendienst bekämpfe und für Zentralisation des Kultus eifere, so sei anzunehmen, daß das Dt. zu dieser Zeit entstanden sei. Die 2. Kön. 22 berichtete Auffindung des Tempelexemplares der Thora wird so zurechtgestaltet, daß in dem aufgefundenen alten ein neugemachtes Gesetzbuch, nämlich D gesehen wird. Prüfen wir nun diese Aufstellungen auf Grund der Berichte der Königsbücher.

1. Kön. 2, 3 ermahnt David auf seinem Todbette seinen Sohn, „zu bewahren Jahves Gebote, Vorschriften, Rechte und Zeugnisse, wie im Gesetz Moses geschrieben sei". Ohne Zweifel bezeichnet der König mit diesen Ausdrücken die Thora in ihrer Totalität (vgl. 2. Sam. 22, 23). Analog müssen wir auch bei den Worten Jahves an Salomo: „Wirst du in meinen Geboten wandeln, und nach meinen Rechten thun, und alle meine Gebote halten" (6, 12), die ganze Thora verstehen. Daß in Salomos Zeit sonderlich der Priesterkodex bekannt ist, ergibt sich deutlich aus der Beschreibung des Tempels und seiner Geräte, die ganz entschieden die Beschreibung der Stiftshütte mit ihren Geräten voraussetzt. Die Weiherede Salomos (1. Kön. 8) bezieht sich durchweg auf die Thora, z. B. 8, 12: Jahve wohne im Dunkel (Ex. 20, 18; Lev. 16, 2); der Tempel ist der Ort der Bundeslade, „worin der Bund Jahves, welchen er mit den Vätern schloß, als er sie aus Ägypten führte" (8, 21; cf. Ex. 21, 13; 25, 16); „wie du gesagt hast deinem Knecht Moses" (8, 53 cf. Ex. 19, 5) ꝛc. Daß die Thora auch für das religiöse Leben thatsächlich die Norm ist, läßt sich genügend erkennen. Nach 1. Kön. 9, 25 hielt Salomo dreimal jährlich große Opferfeste (Ex. 23, 17). 1. Kön. 8, 2 wird das bei Gelegenheit der Tempelweihe gefeierte Fest das „Fest des siebenten Monats" genannt, d. i. das Laubhüttenfest, das gewöhnlich sieben Tage,

diesmal aber wegen der besonderen Gelegenheit zweimal sieben Tage dauert (V. 65). Das Volk wurde am achten Tage entlassen (V. 66). Dazu vergleiche man Lev. 23, 34. 36. Daß also zu Salomos Zeit die Thora bekannt war und befolgt wurde, geht schon aus den Königsbüchern genügend hervor, was um so höher anzuschlagen ist, da die letzteren doch sich nicht die Aufgabe stellen, die Geschichte des Kultus zu beschreiben; alles derartige darin hat somit nur den Charakter des Zufälligen.

Auch die in der davidisch-salomonischen Periode entstandenen Schriften kennen die Thora. Die Psalmen haben die letztere zur Voraussetzung und sind die Blüte des Lebens der Frommen in und nach dem Gesetze (Ps. 1). Das Gesetz wird oft erwähnt (Ps. 19; 119 2c.). Ps. 40, 8 kennt das Gesetz als ein geschriebenes Buch. Auf die Gesetze wie auf fast jede wichtige Erzählung des Pentateuchs wird in den Psalmen Bezug genommen, z. B. auf die Schöpfungsgeschichte (Ps. 8, cf. Gen. 1, 26 ff., Ps. 19 vgl. Gen. 1, 7 2c.), auf die Flutgeschichte (Ps. 29, 10; 33, 7), auf die Geschichte der mosaischen Zeit (Gesetz, Bund, Führung des Volkes 2c.) wird sehr oft Bezug genommen. Es werden oft erwähnt Opfer jeder Art, wie Speis-, Brand-, Sündopfer (Ps. 40, 7; 51, 18; 66, 13—15 2c.), Gelübde (66, 13), Wuchergesetz (15, 5), Reinigungsgesetz (51, 9 vgl. Lev. 14, 6—7) 2c.

Die Sprüche bieten manche faktische Beziehung auf den Inhalt des Pentateuchs. Der Lebensbaum Gen. 3, 24 wird erwähnt (3, 18 f. u. ö.), die Schöpfungsgeschichte wird vorausgesetzt in 8, 22 2c.

Das Hohelied Salomonis kennt die heilige Lade mit der Wolkensäule unter den Flügeln der Cherubim, sowie die Stiftshütte, wie ich in den Theol. Zeitbl., Columbus, Ohio 1897 nachgewiesen habe.

Durch Samuels Reform angeregt, entfaltete sich unter dem frommen David und Salomo ein neues Leben in der Theokratie. Aber schon unter Salomo wurde der Grund zum späteren Niedergang gelegt, indem er seinen ausländischen Weibern den Götzendienst gestattete. Schlimmer wurde es, als durch die Trennung unter Rehabeam (975—957) das Zehnstämmereich den Tempel, das Zentrum seines Kultus, verlor. Doch auch hier wie in Juda ist der Pentateuch Norm.

Besonders wichtig ist es, daß auch nach der Trennung der Pentateuch im Zehnstämmereich als Grundlage des religiösen Lebens anerkannt wird. Das ergibt sich zunächst aus den Einrichtungen Jerobeams I (975—953), von denen 1. Kön. 12 berichtet wird. Er erkennt, daß die religiösen Wallfahrten seiner Unterthanen zum Tempel in Jerusalem die Herrschaft des davidischen Hauses begünstigen und daher ihm schaden, weshalb er sie zu verhindern sucht. Daß das Hinaufziehen des Volkes zum Opfern nach Jerusalem gesetzmäßig ist, erkennt er an. Wenn das aber nicht auf einem autoritativen Gebot geruht hätte, so würde er es einfach verboten haben. Das wagt er aber nicht, sondern gibt dem Gebot nur eine andere Wendung. Als Ersatz nämlich errichtet er goldene Kälber zu Bethel und Dan, wobei seine Worte (12, 28) deutlich zeigen, daß er sein ungesetzliches Thun mit dem Beispiel Aarons decken will (Ex. 32, 4), der ja auch Jahve unter dem Bilde des goldenen Kalbes verehren ließ. Daraus allein erklärt sich der Anklang, den diese Einrichtung beim Volke findet (12, 30). Auch Priester setzt Jerobeam beim Heiligtum ein, aber nicht aus dem Stamm Levi, da derselbe das Zehnstämmereich verlassen hat (12, 31—32; 13, 33). 1. Kön. 12, 32 richtet Jerobeam das Laubhüttenfest ein gemäß dem Feste, welches in Juda war. Warum dieses Anpassen an Judas gottesdienstliche Einrichtungen, wenn nicht ein zwingender Grund da war? Der aber kann nur die Autorität der Thora sein. Somit beweisen die Einrichtungen Jerobeams, gerade weil sie unter den vorliegenden Umständen denen der Thora nachgebildet sind, das Dasein des Originals.

Auch sonst sucht man im Zehnstämmereich den Kultus dem Pentateuch anzupassen, wie z. B. die Darbringung des täglichen Opfers, die Feier des Sabbats und der Neumonde beweist (18, 29; 2. Kön. 3, 20; 4, 23). Unter dem gottlosen Ahab (918—897) reißt zwar der Götzendienst mächtig ein, bei dessen Einführung der abtrünnige Priester Usia noch hilft (2. Kön. 16), doch zeigt 2. Kön. 16, 15 ff., daß das Zeremonialgesetz bis dahin befolgt wurde. Sogar zur Zeit Ahabs wird das Gesetz angezogen (Lev. 24, 10 ff.), wonach Gotteslästerung mit Steinigung bestraft wird (1. Kön. 21, 13). Die Aussatzgesetze (Lev. 13; Nu. 5, 1 ff.; 12, 14 ff.) werden beobachtet zur Zeit Elisas

(2. Kön. 14, 6) und später zur Zeit des Königs Asarjas (2. Kön. 15, 5).

Daß durch Jerobeams gottesdienstliche Einrichtungen der Götzendienst in Israel begünstigt wurde, ist ja klar. Die Propheten kämpfen daher eifrig und furchtlos gegen den Abfall von Jahve. Gerade unter den Verhältnissen, wie sie in Israel vorlagen, müssen diese Gottesmänner eine objektive Autorität gehabt haben, auf die sie sich in ihren Strafreden stützten, und die auch von König und Volk anerkannt wurde. Diese Autorität nennt Elias dem Ahab: die Gebote Jahves (1. Kön. 18, 18). Für die bodenlose Behauptung, daß der Thesbite den Pentateuch nicht gekannt habe, macht man geltend, daß er 1. Kön. 18 geopfert habe, was ihm als Propheten nach dem Gesetze nicht zustand. Doch erstens gab es im Zehnstämmereich keine legitimen Priester, und sodann war das Opfer Eliä doch ein außerordentliches.

Von großem Belang sind die Reden der Propheten Hosea und Amos, deren Wirkungskreis ausschließlich in Israel lag. Aus ihren Büchern geht hervor, daß sie die Geschichte und Institutionen der Thora kennen und darauf ihre Reden basieren.

Hosea (784—726) wirft der abtrünnigen Priesterschaft vor: „Du vergißt das Gesetz deines Gottes“ (4, 6). Als Geschriebenes liegt ihm das Gesetz vor, denn 8, 12 sagt er: „Ich schreibe ihnen die Menge meiner Gesetze“. Zahlreich sind die Stellen, in denen der Prophet sich auf den Inhalt, Geschichte wie Gesetze, aller fünf Bücher der Thora bezieht. Nur einige Beispiele führen wir als Beleg an. Fast alle mosaischen Opferarten kommen vor, z. B. Brandopfer (6, 6), Trank- und Schlachtopfer (9, 3—4), Friedensopfer (14, 3), Sünd- und Schuldopfer (4, 8), ebenso Sabbat, Neumonde und Festversammlungen (2, 13 cf. 5, 6). Auf das Laubhüttenfest geht 12, 10. Samariens Kalbe wird dasselbe Schicksal angedroht (8, 6), das das Kalb am Sinai ereilte (Ex. 32, 20; Dt. 9, 21). Das Verbot unreiner Speisen findet sich 9, 3. Zahlreiche Hinweise auf die in der Genesis erzählte Urgeschichte des Volkes finden sich in Kap. 11—12.

Auch Amos, der zur Zeit Jerobeams II (824—783) wirkt, kennt die Thora. Er kündet Juda das Verderben an, weil es verwerfe das Gesetz Jahves und seine Satzungen (2, 4). Er bezieht

sich auf das Nasiräatsgesetz (2, 11—12), Morgenopfer (Nu. 28, 3), den Zehnten (Dt. 14, 25; 26, 12). Er erwähnt Feste, Festversammlungen, Brand-, Speis- und Friedensopfer (5, 21—22). Die Stelle 5, 25 setzt die Einrichtung des Zeremonialgesetzes in der Wüste voraus. Die Israel angedrohten Strafgerichte (4, 9—10) ruhen auf Dt. 28, 22. 38 ff.; Lev. 26, 25. Sodoms und Gomorras Untergang wird 4, 11 erwähnt u. a. m. Aus dem Angeführten geht schlagend hervor, daß die Propheten im Zehnstämmereich ihre Thätigkeit auf die ganze Thora gründen.

Wenden wir uns nun zu den kulturellen Zuständen Judas in dieser Periode, d. i. der nachsalomonischen Zeit, so stoßen wir auch hier überall auf die Thora als Norm des Lebens. Während die Frommen im Zehnstämmereich wider den Bilderdienst zu kämpfen haben, ist es in Juda der Höhendienst, dem aber erst unter Hiskia und besonders unter Josia (622) ein Ende bereitet wird. Trotz der vom Gesetz geforderten Zentralisation des Gottesdienstes und des strengen Verbots des Höhendienstes (Lev. 26, 30; Dt. 12) hält es schwer, letzteren auszurotten. Das schreibt sich wohl zum Teil daher, daß durch den Notstand des Heiligtums vor dem Tempelbau der Höhendienst begünstigt wurde. Daß aber das Gesetz für die Zentralisation des Kultus schon bekannt war, ergibt sich aus den Bemühungen der Könige Asa (1. Kön. 15, 12 cf. 2. Chron. 15, 8 ff.), Josaphat (2. Chron. 17, 7 ff.; 19, 4 ff.) und Joas (877—838), den tief in das Volk eingedrungenen Höhendienst zu beseitigen. Besonders unter Joas langer Regierung zeigt sich, daß die Thora bekannt ist. Jojada ist Hoherpriester und lehrt den König, was recht ist (2. Kön. 12, 2), den Leviten ist die Hut am Heiligtum anvertraut (12, 10; 11, 6), Sünd- und Schuldopfer sind bekannt (12, 6), wobei auch des laut Lev. 5, 16 den Priestern zukommenden Geldes gedacht wird. Nach 11, 12 gibt der Hohepriester bei der Krönung dem Joas die Krone und das Zeugnis. Letzteres ist laut Dt. 17, 18—20 eine Kopie des ganzen Pentateuchs.

Der Prophet Joel, der unter Joas wirkte, setzt einen glänzend eingerichteten levitischen Kultus voraus (1, 9—10 cf. Dt. 28, 51; 1, 13) und citiert aus der Thora oft wörtlich (2, 2 aus Ex. 10, 14; 2, 13 aus Ex. 34, 6 f. ꝛc.).

Amasia (838—810) tötete nicht die Kinder der Mörder seines

Vaters, „wie es denn geschrieben stehet im Gesetzbuch Mose“ (2. Kön. 14, 6 cf. Dt. 24, 16). Hiskia (727—698) that einen großen Schritt zur Abschaffung des Höhendienstes (18, 4) und zerstieß die eherne Schlange, die Moses gemacht hatte, mit der das Volk aber götzendienerischen Mißbrauch trieb. Hätte der König solche dem Volke lieb gewordene Bräuche unterdrücken können, wenn er nicht eine gewaltige Autorität wie die Thora auf seiner Seite gehabt hätte?

Jesaias (758—714) gründet sich in seinen Trost- und Mahnreden durchaus auf die Thora. Er verweist das Volk auf „des Herrn Gesetz“ (30, 9), mit welchem Ausdruck er den Pentateuch als Ganzes bezeichnet. Er erwähnt die Geschichte des Pentateuchs oft, z. B. Abraham, Sarah, Sodom und Gomorra, besonders aber den Auszug aus Ägypten mit vielen Nebenumständen, wie sie im Pentateuch erzählt sind (11, 15—16 vgl. Ex. 14; Kap. 12 vgl. Ex. 15 ꝛc.). Einzelnes aus dem Zeremonialgesetz ist erwähnt 1, 11—13; 30, 29 (Passah) u. ö. Das Gesetz über die Zentralisation des Kultus ist ihm bekannt, denn der Altar in Jerusalem ist ihm die einzige Stätte des Opferns, und der Höhendienst gilt ihm als ungesetzlich (36, 7; 1, 29—30; 57, 5—7 u. ö.). Wörtliche Citate sind z. B. 3, 9 aus Gen. 19, 5; 12, 2 aus Ex. 15, 2; 30, 17 aus Lev. 26, 8 und Dt. 32, 30, woraus hervorgeht, daß dem Propheten der Pentateuch schriftlich vorgelegen hat. Jes. 1, 10—14: „Höret des Herrn Wort, ihr Fürsten von Sodom; nimm zu Ohren unsers Gottes Gesetz, du Volk von Gomorra!“ „„Was soll mir die Menge eurer Opfer?““ spricht der Herr. „„Ich bin satt der Brandopfer von Widdern, und des Fetten von den Gemästeten, und habe keine Lust zum Blut der Farren, der Lämmer und Böcke. Wenn ihr herein kommt zu erscheinen vor mir; wer fordert solches von euren Händen, daß ihr auf meinen Vorhof tretet? Bringet nicht mehr Speisopfer so vergeblich. Das Räuchwerk ist mir ein Greuel; der Neumonden und Sabbate, da ihr zusammen kommt, und Mühe und Angst habt, derer mag ich nicht. Meine Seele ist feind euren Neumonden und Jahreszeiten; ich bin derselben überdrüssig und bin es müde zu leiden.““ In diesen Worten wendet sich Jesaias gegen die bloß äußerliche Erfüllung des Zeremonialgesetzes, die dem Herrn ein Greuel sei. Die negativen Kritiker

finden hier, daß Jesaias das Gesetz nicht nur nicht kenne, sondern im Widerspruch mit demselben stehe. Doch daß Jesaias mit diesen Worten das Gesetz nicht verwerfen will, geht schon daraus hervor, daß er auch über das Gebet der Juden (V. 15) dasselbe Verdammungsurteil spricht, womit er doch gewiß nicht das rechte Herzensgebet, sondern das nur äußerliche Lippengebet meint. So verwirft er auch nicht das Zeremonialgesetz, sondern die nur äußerliche Beobachtung im Gegensatz zur rechten Erfüllung, die in das Äußere ihr Inneres hineinlegt. Dasselbe spricht Samuel ja schon gegen Saul aus mit dem Hinweis, daß Gehorsam vor Gott besser sei denn Opfer. Jesaias verwirft somit nicht nur nicht das Zeremonialgesetz, sondern läßt aus seinen Worten auch erkennen, daß es ihm bekannt ist und daß es zu seiner Zeit beobachtet wird.

Micha, der Morasthite, der zur Zeit Hiskias wirkt, kennt Geschichte und Gesetzgebung des Pentateuchs. Babel nennt er (5, 5) das Land Nimrods auf Grund von Gen. 10, 10. Er bezieht sich auf die Ausführung aus Ägypten, Moses, Aaron, Mirjam (6, 4), die Wunder Ägyptens (7, 15). In. 6, 5 setzt er die Geschichte Bileams (Nu. 22, 5f.; 25, 1f.) als schriftlich vor ihm liegend voraus. Opfer werden erwähnt (6, 6 u. ö.). Die Drohungen (6, 14—15) gründen sich auf Dt. 28, 39. 40 ꝛc.

Nach 2. Könige 22—23 wird das Finden des Tempelexemplars des Pentateuchs (622) der Anlaß, daß der König Josias (641—610) den Gottesdienst auf Grund der Thora reformiert. Der auf den Höhen blühende Götzendienst wird abgethan, der Bund erneuert und der Gottesdienst nach den Vorschriften der Thora eingerichtet. „Und der König trat an eine Säule und machte einen Bund vor dem Herrn, daß sie sollten wandeln dem Herrn nach und halten seine Gebote, Zeugnisse und Rechte, von ganzem Herzen und von ganzer Seele, daß sie aufrichteten die Worte dieses Bundes, die geschrieben standen in diesem Buch. Und alles Volk trat in den Bund“ (23, 3).

Die Reußianer schließen aus diesem Bericht, daß erstens das im Tempel gefundene Gesetzbuch als absolut neues erscheine, und zwar sei es eine Tendenzschrift der Propheten und Priester, die darin einen Kompromiß schlossen und dasselbe unter Moses Flagge ausgehen ließen, um dem neuen Gesetz Ansehen zu geben; daß es

zweitens nicht der ganze Pentateuch, sondern nur das Dt., bezw. nur die Dokumente gewesen seien, aus denen D später zusammengestellt sei. Aber schon aus den Worten des Hohenpriesters Hilkia, die er an Saphan, den Schreiber des Königs, richtet: „Ich habe das Gesetzbuch gefunden im Hause des Herrn", (22, 8) geht hervor, daß er damit ein ihm und dem Saphan bekanntes Buch meint, das er nur mit dem jedem bekannten Namen zu bezeichnen braucht. Wenn der König dann klagt, daß die Väter nicht nach dem Gesetzbuch gehandelt haben, so muß er doch der Meinung sein, daß es ihnen bekannt gewesen sei (22, 13). Auch aus dem Eindruck, den das Auffinden des Tempelexemplars des mosaischen Gesetzbuches auf den König macht, erkennt man, daß er darin ein altes Gesetzbuch von unwidersprechlichem Ansehen sieht. Kein Staunen über das Dasein eines solchen Buches, kein Mißtrauen, daß es etwa ein untergeschobenes Buch sein könne, drückt er aus, sondern er wird durch den Inhalt so ergriffen, daß er zur sofortigen Reformation auf Grund dieses Buches schreitet. Schon vorher hatte der fromme König ein allgemeines Wissen von dem Dasein eines solchen Gesetzbuches, durch mündliche Unterweisnng oder auch aus geschriebenen Teilen des Gesetzes hatte er eine teilweise Kenntnis desselben, aber erst jetzt lernt er es in seinem vollen Umfang kennen. Einen analogen Fall aus der Geschichte teilt Green (The Higher Criticism, S. 156) mit. Schon am Ende des 9. Jahrh. n. Chr. wurden die Gesetze Karls des Großen nicht mehr beachtet. Wenn man die Gesetze und Chroniken der späteren Karolinger liest, so findet man in ihnen keine Spur von des großen Karls Gesetzen und Einrichtungen. Wer wollte nun daraus schließen, daß Karl nie Gesetze erlassen habe, bloß weil seine Nachfolger sie nie zu kennen oder vergessen zu haben scheinen? Warum legt man denn an die mosaischen Gesetze einen anderen Maßstab? Daß also Josias und seine Zeit das mosaische Gesetz zum Teil vergessen hatte, kann gar nicht befremden. Auf Anfrage des Königs bestätigt auch die Prophetin Hulda, daß alle Worte dieses Buches in Erfüllung gehen werden (22, 14 ff.). Auch auf das Volk macht der Inhalt des Gesetzbuches einen solchen Eindruck, daß es sofort den darin berichteten Bundesschluß seiner Väter mit Jahve erneuert (23, 1 ff.). Ist nun wohl anzunehmen, daß König und Volk sich von Priestern und

Propheten so furchtbar täuschen ließen? Es ist unmöglich! Wäre das Gesetzbuch, das hier unter Moses Namen erscheint eine Fälschung gewesen, so hätte sich doch sicher eine Stimme dagegen erhoben, zumal da das doch im Interesse der Hohenpriester und aller Götzendiener lag. Aber alles beugt sich dieser Autorität. Wäre das Buch wirklich eine Tendenzschrift der Priester der jesaianischen Zeit, so hätten sie doch gewiß nicht die ihnen so unwillkommene Forderung Dt. 18, 6—8 hineingesetzt. Da die Thora sich für das Werk Moses ausgibt, so hätten jene Priester einen Betrug verübt, der sich aber wieder nicht mit dem heiligen Geiste, der das Buch selbst nach dem Urteile der Kritiker durchweht, verträgt. Was die Kritiker vorbringen, um diesen Betrug zu beschönigen, zeigt nur, wie ihnen bei ihrem Versuche, die Hypothese um jeden Preis durchzupressen, schon die Grenzen zwischen Recht und Unrecht fließend geworden sind.[1])

Die Gegner schließen daraus, daß Josias den Kampf gegen den Höhendienst und für Zentralisation des Kultus führt, welche Stücke im Dt. gefordert werden, daß das Dt. in jener Zeit entstanden sei, und zwar sei es das angeblich „aufgefundene" Gesetzbuch. Sie schließen also aus der Natur der Gesetze verglichen mit den Zeitverhältnissen auf die Entstehung derselben. Drehen wir den Spieß nun einmal um. Das Dt. kann gar nicht zur Zeit des Josias entstanden sein, sondern weist deutlich auf die mosaische Zeit als Zeit seiner Entstehung hin. Denn viele Verordnungen waren zur Zeit Josias längst gegenstandslos geworden, z. B. 20, 10—20; 25, 17—19 u. a. m. Auch dachte und urteilte man zu jener Zeit ganz anders, als das Dt. es thut, über Ägypten, Edom, Moab, Ammon ꝛc. (vgl. noch Keil, Einl. S. 120).

Daß aber das aufgefundene Gesetzbuch unser ganzer Penta-

---

[1]) „Als Entschuldigung soll ihnen dienen, daß sie kein anderes Mittel sahen, um ihr im Geiste Moses und zur Ehre Jehovas geplantes Werk durchzuführen" (Cornill, Einl. 1893). Woher kannten sie denn den Geist Moses? Zittel (Die Entstehung der Bibel, in Reklams Univ.-Bibl. Nr. 2836—37) versteigt sich gar zu der von bodenloser Unkenntnis der Moral und Litteraturgeschichte des Altertums zeugenden Behauptung: „Wenn Hilkia damals seine Gesetzeszusammenstellung in die Form einer Abschiedsrede Moses einkleidete, so war das eine im Altertum allgemein geübte und gebilligte Freiheit."

teuch ist, ergibt sich schon aus der in allen Zeiten vom Dt. abwärts üblichen Bezeichnung „Das Gesetzbuch“ (22, 8) und „Buch des Bundes“ (23, 2). Entscheidend ist aber der Ausdruck „das ganze Gesetz Moses“ (23, 25), wonach Josias seine Reform durchführte. Dasselbe ergibt sich auch aus Angaben, die der Bericht von der Auffindung von dem Inhalt des aufgefundenen Gesetzbuches macht. Letzteres enthält Flüche über die Gesetzesübertreter, wie wir sie in Lev. und Dt. lesen; die Geschichte des Bundesschlusses, der ja auch durch Josias auf Grund des Buches erneuert wird; eine Reihe von Rechten, Zeugnissen und Geboten (23, 3); das Verbot des Götzendienstes aller Art, Molochdienst (22, 10), Höhendienst ꝛc., bei deren Abschaffung (23, 4 ff.) der König das mosaische Verfahren gegen den Götzendienst in der Wüste (Ex. 32) nachahmt; die Forderung der Zentralisation des Kultus (23, 8) ꝛc. Das alles weist unzweifelhaft auf unseren ganzen Pentateuch hin. Auch gründet sich die auf Grund des aufgefundenen Gesetzbuches veranstaltete Passahfeier (2. Chron. 35, 1; 2. Kön. 23, 2) nicht bloß auf die Vorschriften des Dt., sondern auch auf die des Ex. und Nu.

Jeremias (ein Verwandter des Hohenpriesters Hilkia?) wirkte seit 628 in Juda, bis er nach der Abführung des Volkes nach Babel (588) sein Ende in Ägypten fand. Daß ihm das Dt. schriftlich vorgelegen hat, kann keinem Zweifel unterliegen, denn er citiert oft wörtlich daraus, z. B. 3, 1. 8 das Ehescheidungsgesetz Dt. 24; 34, 8 f. Das Gesetz über Entlassung der Sklaven Dt. 15, 12 f.; 28, 9 die Regel über Prophetie aus Dt. 18, 21 ꝛc. Das wird von den Gegnern auch zugestanden, jedoch dabei behauptet, Jeremias kenne nur D und nicht P, ja er leugne sogar (7, 21 f.), daß der Herr beim Auszug aus Ägypten Opfergesetze gegeben habe (Reuß, S. 403). Nun ist zwar wahr, daß Jeremias vornehmlich im Dt. lebt. Das erklärt sich auch leicht aus dem prophetischen Charakter des Dt., in dem Moses ja die gesamte Gesetzgebung zusammenfaßt und in Mahn- und Trostreden dem Volk ans Herz legt, womit ja das Dt. das natürlichste Vorbild für die spätere Prophetie ist. Beachten wir dazu noch, daß die im Dt. angedrohten Strafen zu Jeremias Zeit in Erfüllung zu gehen begannen, so werden wir es erklärlich finden, daß das Dt. für Jeremias und seine Zeit die Bedeutung haben mußte, die es wirklich hat. Daß aber Jeremias

die Opfergesetze nicht kenne oder sogar leugne, daß Gott solche gegeben habe, kann nur eine oberflächliche Exegese aus Jer. 7, 21 ff. schließen. Dort heißt es: „Thut eure Brandopfer und andere Opfer zu Hauf, und fresset Fleisch. Denn ich habe euren Vätern des Tages, da ich sie aus Ägyptenland führete, weder gesagt noch geboten von Brandopfern noch anderen Opfern; sondern dies gebot ich ihnen und sprach: Gehorchet meinem Wort, so will ich euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein; und wandelt auf allen meinen Wegen, die ich euch gebiete, auf daß es euch wohl gehe" u. s. w. Der Zusammenhang zeigt deutlich genug, daß hier der Herr von heuchlerischen Opfern redet, d. i. solchen Opfern, die nur äußerlich dargebracht werden, ohne daß die rechte Herzensstellung zu Gott und der daraus fließende Wandel auf Gottes Wegen vorhanden ist. Zudem kennt ja doch auch das Dt., das Jeremias doch nach dem Zugeständnis der Gegner gekannt hat, göttlich-mosaische Opfergesetze. Daß Jeremias auch den übrigen Teil des Pentateuchs kennt, geht aus zahlreichen Citaten hervor. Jer. 3, 16 kennt die Bundeslade als Versammlungsort und Opferstätte; 7, 26 weist auf Ex. 32, 9 zurück; 11, 41 weist auf den Bund hin, den Gott mit den Vätern beim Auszuge geschlossen (Ex. 19, 5; Lev. 26, 12—13); 17, 21 ff. kennt das Sabbatsgesetz, Ex. 20, 8—11; 17, 26 erwähnt Brand- und Speisopfer, sowie Weihrauch im Hause des Herrn; 28, 5—6 nennt die Gefäße aus des Herrn Hause. Ein Citat aus Nu. 14, 41 findet sich 32, 5. Ferner ist 32, 7—8 das Gesetz Lev. 25, 25. 49 citiert; 32, 18 ist aus Ex. 34, 7 f.; 34, 14 weist auf das Gesetz über die Leibeigenschaft hin (Ex. 21, 2 ff.); 34, 17 wird auf das Gesetz vom Freijahr (Lev. 25) Rücksicht genommen; 48, 45—46 ist wörtlich Nu. 21, 28 ff. entnommen. Außerdem finden sich zahlreiche Beziehungen auf die Geschichte der Genesis und des Exodus.

Jeremias jüngerer Zeitgenosse ist Ezechiel, der unter den in Babylon gefangenen Juden am Flusse Chaboras eine segensreiche Thätigkeit entfaltet. Daß er die ganze Thora kennt ist außer allem Zweifel. Reuß (S. 435) behauptet jedoch, daß sich alle Beziehungen Ezechiels auf das Gesetz aus seiner Kenntnis des Bundesbuches und des Dt. erklären ließen, während für den erst viel später (444) kodifizierten P Ezechiel erst das Programm aufstelle, nämlich besonders in Kap. 40—48 seines Buches. Also in allen

solchen Stellen, in denen Ezechiel sich auf Sachen beziehe, die jetzt in P enthalten sind, soll nicht Ezechiel von P, sondern P und sonderlich das sogenannte Heiligkeitsgesetz (Lev. 17—26) von Ezechiel abhängig sein. Andere behaupten sogar, daß das letztere Korpus von Gesetzen von Ezechiel selbst verfaßt sei. Den Beweis dafür, daß Ezechiel älter sei als P, führt Reuß (S. 439) aus der scharf betonten und strengen Sonderung von Priestern und Leviten (Kap. 40, 46; 42, 13; 43, 19; 46, 24; 48, 11). „Jene allein, die Nachkommen des salomonischen Zadok (von Aaron ist nicht die Rede) haben das Vorrecht, Jahveh zu nahen; diese sind nur ihre Diener und Handlanger. Und ausdrücklich wird gesagt, daß diese Unterscheidung zweier Kasten, welche das Dt. noch nicht kennt, in der Zukunft eintreten soll. Da sie nun wirklich der sinaitischen Gesetzgebung (P) zu Grunde liegt, so folgt, daß letztere jünger ist als Ezechiel." Doch das ist ein Trugschluß. Denn erstens beschreibt der Prophet in Kap. 40—48 eine Vision, die er hatte betreffs der künftigen Neugestaltung des Reiches Gottes durch den Messias. Die Zustände dieses Reiches werden in Bildern gemalt, die von der bisherigen Kultordnung Israels entlehnt sind. Daß diese ganze Vision nicht real, sondern symbolisch aufzufassen ist, ergibt sich z. B. aus dem Wegfall des Unterschiedes zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten in dem neuen Tempel; ferner aus der Quelle, die vom Tempel ausgehend das Land befruchtet und sich ins Tote Meer ergießt ꝛc. Wäre in diesem prophetischen Gemälde die Kultverfassung der am Ende der Gefangenschaft nach Kanaan zurückkehrenden Gottesgemeinde niedergelegt, so ist ja ganz unerklärlich, warum man nach der Rückkehr sich nicht danach richtete. Hingegen verfaßt nach der Meinung der Kritiker Esra P, welcher durchaus nicht mit Ez. 40—48 stimmt, was sich bei einem Vergleich ja leicht ergibt und natürlich auch nicht anders zu erwarten ist, da das neutestamentliche Gottesreich ja ein ganz anderes Gepräge trägt und anderen Wesens ist als das mosaische. Wie hätte man also wagen können, das Programm eines gottgesandten Mannes wie Ezechiel so beiseite zu setzen? Also eine prophetische Vision über die gänzliche Neugestaltung des Reiches Gottes durch den Messias gibt Ez. 40—48, und zwar beschreibt der Seher dasselbe unter Bildern und Symbolen, die von der bisherigen Kultordnung

Israels hergenommen sind. Daraus kann man aber nicht solche Schlüsse ziehen, wie Reuß es thut. Umgekehrt schließen wir aber, daß Ezechiel das Ritualgesetz gekannt haben muß, da er auf Grund desselben das zukünftige Gottesreich beschreibt. Auch wiesen wir früher schon nach, daß die Unterscheidung von Priestern und Leviten dem Dt. nicht unbekannt ist. Wenn Reuß aber noch darauf hinweist, daß bei Ezechiel nicht von Priestern aus Aarons Geschlecht die Rede sei, sondern nur aus Zadoks, so ist darauf zu erwidern, daß Zadok (2. Sam. 8, 17; 1. Kön. 1, 18) eben ein Nachkomme Aarons ist (1. Chron. 7). Wenn Wellhausen (Gesch. I, S. 129; 142) noch weitergehend aus 1. Sam. 2, 27 ff. schließt, daß Zadok „der Anfänger einer absolut neuen Linie" ist, so ist das nichts als ein exegetischer Gewaltstreich, mittels dessen man herausholt, was man wünscht.

Wenn Ezechiel (Kap. 20) das Volk dadurch straft, daß er ihm die Greuel seiner Väter vorhält, mit denen sie die Wohlthaten des sie aus Ägypten erlösenden Gottes lohnten, so schließt Reuß (S. 435) daraus, daß der Prophet sich den Zustand der Zeitgenossen Moses als einen heidnischen vorstelle. Man merkt hier zu deutlich, daß der Wunsch der Vater des Gedankens ist, um ernstlich darauf einzugehen. Daß Ezechiel außer dem Dt. auch die sinaitische Gesetzgebung kennt und sich darauf gründet, tritt dem aufmerksamen Leser so überzeugend entgegen, daß wir hier nur die wichtigsten Stellen anführen, und es dem Leser überlassen, die pentateuchischen Parallelen in der Bibel nachzuschlagen. Auf die Genesis beziehen sich z. B. 28, 13; 31, 8; 36, 35; auf P 4, 14; 20, 5 ff.; 22, 8. 26; 23, 38; 44, 24; 46, 1.

Wir stehen in der Zeit der Restauration, die in den Büchern Esras und Nehemias beschrieben wird. Geläutert kehrt das gefangene Volk von Babels Gewässern zurück. Aus einem Volk von Gesetzesübertretern ist, wohl nicht zum geringsten Teil durch Ezechiels Wirken, ein Volk von Gesetzeseiferern geworden. Ein neuer Tempel erhebt sich aus der Asche des alten. Der Bund, durch den Jahve am Sinai einst das Volk zu seinem Eigentum angenommen hat, den die folgende Generation in Moabs Gefilden erneuerte, derselbe Bund wird nun auf Grund des feierlich verlesenen Gesetzbuches in Jerusalem erneuert; auch wird der Gottesdienst streng nach dem

mosaischen Gesetz eingerichtet. Aus dem Bericht von der feierlichen Verlesung des Gesetzes und der daran sich anschließenden Bundeserneuerung (Neh. 8—10) hat die Kritik etwas Wunderliches gemacht. Aus der Verlesung des alten mosaischen Gesetzes macht man die Promulgation eines völlig neuen Gesetzes, welches aus dem angeblich von Esra verfaßten P und dem schon bestehenden Bundesbuch nebst D bestand. Daß Esra (444) P verfaßt, publiziert und eingeführt habe, diese Hauptposition der Entwicklungskritiker, hat auch nicht den geringsten Anhalt in dem vor uns liegenden Bericht. Danach fordert das Volk (nicht umgekehrt, d. h. Esra drängt dem Volke das Gesetzbuch nicht auf) von Esra, dem Schriftgelehrten, „daß er das Gesetzbuch Moses holete, das der Herr Israel geboten hat" (Neh. 1, 1. 14; 2, 53). Daraus ergibt sich doch schlagend, daß das Volk von dem Dasein eines Gesetzbuches weiß, das Gott durch Mosen am Sinai gegeben hat. Neh. 9, 34 lesen wir: „Und unsere Könige, Fürsten, Priester und Väter haben nicht nach deinem Gesetz gethan, und nicht acht gehabt auf deine Gebote und Zeugnisse, die du ihnen hast lassen zeugen." Daraus erhellt, daß die Vorfahren das jetzt verlesene Gesetzbuch schon hatten. Dem Volk erscheint also das Gesetzbuch nicht als ein neues, jetzt durch Esra teils verfaßtes, teils kompiliertes. Daß aber dieses mosaische Gesetzbuch nach Anordnung und Inhalt unser Pentateuch war, ergibt sich klar genug aus der Inhaltsangabe (9, 7 ff.). Die Erwählung Abrahams, seine Ausführung aus Ur in Chaldäa und die Änderung seines Namens, sowie der Bundesschluß mit Abraham ꝛc. weisen auf Gen. 11, 31 f. und 17, 5 hin. Das Elend des Volkes in Ägypten siehet Gott an (Ex. 3, 7). Der Herr thut Wunder und Zeichen an Pharao und seinem Volke, führt Israel durchs Rote Meer und läßt Pharao darin ersaufen (Ex. 14, 21), geht in der Wolken- und Feuersäule vor dem Zuge her (Ex. 13, 21 f.), schließt den Bund am Sinai und gibt durch Mosen „ein wahrhaftig Recht und ein recht Gesetz, und gute Sitten und Gebote" (Ex. 19, 18; 20, 1). Dann wird erwähnt das Sabbatsgebot, Manna, Felsenwasser, Verheißung des Besitzes Kanaans (Ex. 16, 4. 14; 17, 6), Halsstarrigkeit der Väter, Gottes Erbarmung (Ex. 34, 6), Kälberdienst (Ex. 32, 4). Danach verläßt Gott sie nicht, sondern versorgt sie vierzig Jahre in der Wüste. Das Land des Königs Sihon zu Hesbon und Og zu Basan wird

eingenommen (Nu. 21, 24. 35). All dieses ist in dem durch Mose gegebenen Gesetzbuche enthalten, das die Väter schon hatten und übertraten. Ferner enthält das Gesetzbuch Gottes, das durch Moses, den Knecht Gottes gegeben ist (10, 29), noch andere „Gebote, Rechte und Sitten des Herrn, unsers Herrschers", über die Vermischung mit den Einwohnern des Landes, Heiligung des Sabbats, Freijahr, Schaubrode, Speisopfer, Brandopfer, des Sabbats und der Neumonde und Festtage, Sündopfer zur Versöhnung Israels und andere Geschäfte im Hause Gottes, das heilige Feuer auf dem Altar des Herrn, „wie es im Gesetz geschrieben stehet" (Lev. 6, 12), die Erstlinge an Früchten, Vieh und Söhnen (Ex. 13, 2), Abgabe des Zehnten an die Leviten (Nu. 18, 21), den Zehnten des Zehnten an die Priester, die Söhne Aarons (Nu. 18, 26. 28). Aus dieser Angabe des Inhaltes ergibt sich, daß es unser Pentateuch nach Anordnung und Inhalt war, der von Esra vorgelesen wurde. Es kann derselbe also nicht noch, wie einige behaupten, in nachesraischer Zeit vervollständigt sein, sei es durch neue Zusätze oder durch Einfügung von anderen zerstreuten Gesetzsammlungen. Von diesem durch Esra verlesenen Gesetzbuche wird nun ausdrücklich und wiederholt bezeugt, daß es durch Mosen gegeben sei. Auch nicht die leiseste Andeutung erscheint, daß das Buch erst jetzt als ein neues eingeführt werde.

Beachtenswert ist auch, daß vor der Verlesung (Neh. 8—10) das Gesetz als ein von Mose geschriebenes bekannt ist (Esra 3, 2 ff.; 6, 18 ff.; 9, 11 f.), auf Grund dessen der Gottesdienst einzurichten ist.

Dazu kommt noch folgende Betrachtung, welche das Gesetz unwiderstehlich als uralt erscheinen läßt. Von den Exulanten in Babel ging das Streben aus, das Gesetzbuch Moses in der heimgekehrten Gemeinde durchzuführen. Der diesbezügliche Befehl des Königs Artaxerxes an Esra (7, 14. 25. 26) setzt voraus, daß das Gesetz unter den in Babel gefangenen Juden schon in Kraft war, soweit es unter den Umständen möglich war, denn sonst hätten sie ja vom König nicht die Durchführung dieses Gesetzes in der Heimatgemeinde fordern können, und der König hätte die Durchführung des Gesetzes erst unter den babylonischen Juden angeordnet (vgl. A. Köhler, Lehrb. d. bibl. Gesch. d. A. T. II 1889—93).

Ein Vergleich des Inhalts von P mit den Verhältnissen der

nachexilischen Zeit läßt erkennen, daß P nicht in dieser Zeit entstanden sein kann. Allgemein charakterisiert ist diese Zeit eine Zeit der Restauration und nicht der Produktion, eine Zeit der Rückkehr zum Gesetz, die sich durch ängstliches Klammern an den Buchstaben des Gesetzes, dessen Übertretung soviel Unheil über Israel herabzog, auszeichnet. In P aber weht uns auf Schritt und Tritt die große Zeit der Ausführung aus Ägypten und des Bundesschlusses entgegen. Wir erwähnen nur das Opfern an der Thüre der Stiftshütte; Aaron, Moses Bruder, erscheint als Hoherpriester, das Volk wohnt im Lager ꝛc. Wozu bei einer Kodifikation von P nach dem Exil all das? Ferner enthält P Vorschriften über die Verteilung Kanaans an die einzelnen Stämme, über Levitenstädte, Asylstädte, Erbtöchter ꝛc., alles Dinge, die für die nachexilische Zeit bedeutungslos waren. Wozu auch in nachexilischer Zeit die genauen Vorschriften über den Bau der Stiftshütte? Das widersprach doch geradezu den Bedürfnissen der nachexilischen Zeit, da man den Tempel schon wieder aufbaute, und wäre ein Rückschritt gewesen. Umgekehrt fehlen manche Bestimmungen in P, die sicher eingefügt worden wären, wenn P in nachexilischer Zeit kodifiziert worden wäre, da sie für diese Zeit nötig waren, z. B. über Sänger und Tempelmusik (Neh. 7, 73), Leviten und ihre Aufgaben ꝛc. Die Kritik steht diesen Fragen ratlos gegenüber. Doch, da die Hypothese durchgepreßt werden muß, erklärt man, P sei nach dem Exil mit der Farbe der mosaischen Zeit übermalt worden, um die Gesetze als mosaisch ausgeben zu können. Die Unmöglichkeit dieser letzten Ausflucht haben wir schon früher nachgewiesen.

So fällt denn auch dieser Angriff auf den mosaischen Ursprung der pentateuchischen Gesetze und damit der ganzen Thora dahin. Einstimmig zeugen alle alttestamentlichen Schriften für den mosaischen Ursprung der Thora, indem sie sich durchaus auf dieselbe gründen.

VIII. Die Glaubwürdigkeit der pentateuchischen Geschichte auf Grund der assyrischen und ägyptischen Inschriften.

Wenn auch die Realkritik ihr Augenmerk vorzüglich auf die pentateuchischen Gesetze richtet, so läßt sie doch auch die pentateuchische Geschichte nicht außer acht. Die Urkundenhypothesen unterwühlen ja so wie so schon jede Glaubwürdigkeit des Pentateuchs. Denn wer wollte noch einem Werke Glauben schenken, das auf so abenteuerliche Weise entstanden ist! Da wir nun nachgewiesen haben, daß die mosaische Abfassung der Thora nach wie vor fest steht, so steht damit ja auch die historische Glaubwürdigkeit der Erzählungen der Thora fest. Aber es suchen Reuß, Wellhausen u. s. w. der mosaischen Autorschaft noch dadurch beizukommen, daß sie die Unwahrscheinlichkeit der im Pentateuch enthaltenen historischen Begebenheiten darzuthun suchen und die Geschichten so behandeln, daß sie die Lachmuskeln erregen. Wer noch die Geschichten für Berichte von historischen Begebenheiten ansieht, wird als ein dummer Tropf angesehen, über den man hochmütig die Achseln zuckt; ihm geht ja die Wissenschaftlichkeit ab! Nun könnten wir ja dem begegnen, indem wir durch eine genaue Besprechung der einzelnen Erzählungen die innere Wahrheit derselben darthäten. Das würde uns hier aber zu weit führen. Darum wollen wir uns begnügen, hier etliche stumme, aber doch so beredte Zeugen anzuführen, die sich nach jahrtausendelangem Schlafe zur rechten Zeit aus ihren Gräbern erhoben und nun ein unwidersprechliches Zeugnis für die historische Wahrheit der pentateuchischen Berichte abgeben. Wir geben hier in knappster Kürze eine Übersicht über den gegenwärtigen Stand der Inschriftenforschung, soweit sie in Beziehung zum Pentateuch steht, und behalten uns vor, in einer

besonderen Arbeit die interessante Sache ausführlicher zu behandeln. Auch sind ja die Entzifferungen sowenig wie die Ausgrabungen beendet und abgeschlossen.

Schöpfung. Die ägyptische und die chaldäische Schöpfungslehre haben manche Berührungspunkte mit dem mosaischen Bericht. In einer altägyptischen Papyrusrolle heißt es: „Im Anfang war weder Himmel noch Erde, und Finsternis herrschte allüberall. Ein feuchter Urstoff nahm die Stelle der später geschaffenen Welt ein, deren Anfänge bewegungslos in seinem Schoße ruhten. Der göttliche Geist schlummerte in dem Urstoff. Das Bewußtsein seiner Einsamkeit erfüllte ihn und der Wunsch seines Herzens offenbarte sich durch das Wort. Das Licht stieg zuerst aus dem Urstoff empor und die Weltschöpfung nahm mit dem ersten Sonnenaufgang ihren Anfang. Ein Zwillingspaar, das der verborgene Weltschöpfer aus sich selbst geschaffen, ein männliches und ein weibliches Kind, pflanzte den Stammbaum fort."

Der chaldäische Schöpfungsbericht[1]) ist auf sieben Tafeln enthalten, von denen uns nur Bruchstücke erhalten sind. Nach Ansicht der Assyriologen sind die Tafeln etwa 500 Jahre vor Moses niedergeschrieben. Die Schöpfung wird in 6 Akten vollzogen. Laut einem sehr alten assyrischen Kalender ist auch der Sabbat (der 7., 14., 21. und 28. Tag des Monats) bekannt. Die Schöpfung beginnt mit dem Chaos, d. i. eine mit Finsternis bedeckte Wasserflut. Der Gott der Frühsonne, Merodach, scheidet mit seinem Lichte das Chaos in zwei Teile. Aus einem Teil geht der Himmel, aus dem anderen die Erde hervor. Nach der ersten Tafel gehen die Dinge hervor aus Tiamat (hebr. Thehom). Es heißt da u. a.: „Ein Baum war noch nicht gewachsen und eine Blume hat sich noch nicht entfaltet, als eine Pflanze noch nicht gewachsen war und Ordnung nicht existierte" (cf. Gen. 2, 5). Die 5. Tafel berichtet die Erschaffung der Himmelskörper, welche auch hier Lichter und Zeitmesser sein sollen (cf. Gen. 1, 14 ff.). Der oft vorkommende Ausdruck: „er machte gut", entspricht dem biblischen: „und Gott sahe, daß es gut war". Ein Bruchstück der 7. Tafel berichtet die Er-

[1]) G. Smith, D. chaldäische Genesis. Deutsch v. H. Delitzsch. Leipzig 1876. Engl. 2. A. von A. H. Sayce. Lond. 1881.

schaffung der Landtiere. Drei weitere Tafeln berichten die Erschaffung und den Sündenfall des ersten Menschenpaares.

Sündenfall. In Ägypten fand man Abbildungen vom Lebensbaum und daneben die Schlange. Reicher ist die Ausbeute im Lande, wo das Paradies stand. Ein Bruchstück erinnert an den Engelfall, indem es von einem Kriege der Götter mit den bösen Geistern redet. Das erste Menschenpaar fällt aus Wissensdurst, verführt durch Tiamat, der personifizierten Macht der Finsternis. In einer Anrede an die Menschen verflucht Gott den Verführer des bisher reinen Menschenpaares. Auf einem altbabylonischen Siegel sitzen Mann und Weib unter einem Baume und strecken ihre Hand nach der Frucht aus, während hinter dem Weibe die Schlange hervorsieht. Neben diesem Baum der Erkenntnis findet sich der immergrüne Lebensbaum im Hain des Gottes Anu, dessen Bild sich auf Siegeln, Tempelwänden und Thonsärgen findet. Gehütet wird der Baum von zwei geflügelten Cherubim. Vier Flüsse sind in dem Garten, nämlich Euphrat, Tigris, Surrapur und Uknu.

Sündflut. In der ägyptischen Mythologie finden sich Anklänge an das Flutgericht, das über die Menschheit hereinbricht, weil sie Frevles wider ihren göttlichen Gebieter ersonnen. Der barmherzige Gott schenkt den Übriggebliebenen das Leben, zieht sich aber von der Erde in den Himmel zurück und überläßt es den Frommen, durch Sühnopfer seinen Zorn zu versöhnen. Reiner noch bewahrte man im Euphrat- und Tigrisgebiet die Erinnerung an die furchtbare Flut.[1]) Die babylonische Sündfluterzählung ist Teil eines großartigen Epos, das etwa 500 Jahre vor Moses geschrieben ist. Jede Tafel hat ungefähr 250 Zeilen. Dieses interessante Heldengedicht besingt die Thaten des Helden Namrutu (d. h. Nimrod, andere lesen den Namen: Izdubar). Der Vorfahr Namrutus ist Hasisadra, der wegen seiner Frömmigkeit dem Flutgericht entging und in die Gemeinschaft der Götter versetzt wurde. Die Erlebnisse Noahs und Henochs fließen hier also dem altbabylonischen Dichter in einer Person zusammen. Hasisadra schildert

[1]) P. Jensen, Kosmologie der Babylonier, Straßb. 1890, bringt Text u. Übers. d. altbabylon. Sündfluterzählung.

auf der 11. Tafel seinem Nachkommen, dem Namrutu, die Sündflut und seine Errettung. Die Flut ist die Strafe für die Sünden des Menschengeschlechts. Ein auf Gottes Befehl gebautes, mit Pech verklebtes Schiff, 600 Ellen lang, 60 hoch und 60 breit, nimmt Hasisadra, den babylonischen Noah, auf, sowie alle Tierarten und Speisevorräte. Die Flut bricht so furchtbar herein, daß „die Menschen wie Fischbrut das Meer füllten". Der Verlauf der Flut ist ähnlich wie im Pentateuch. So heißt es z. B.: „Am siebenten Tage in dessen Verlauf sandte ich aus eine Taube und sie flog fort; die Taube flog hin und her und einen Ruheplatz fand sie nicht und kehrte wieder. Ich sandte aus einen Raben und er flog fort; der Rabe flog und sah die Abnahme des Wassers und fraß, schwamm und zog fort und kehrte nicht wieder". Nach der Flut landet das rettende Schiff auf einem Berge. Da habe er alles nach den vier Winden der Erde entlassen, den Göttern zu Dank ein Trank-, Speise- und Räucheropfer auf der Spitze des Berges dargebracht, die den Göttern ein süßer Geruch waren. Im Traumgesicht sei ihm geoffenbart worden, daß Gott Bel, um die Sünder zu strafen, nie wieder eine Sündflut kommen lassen wolle; dafür aber werde er die Menschen mit wilden Tieren, Hungersnot und Seuchen heimsuchen. Endlich habe Gott Bel ihn nebst seinem Weibe aus dem Schiffe herausgeführt, sie gesegnet und den Göttern gleich gemacht und sie „fern an der Mündung der Ströme" wohnen lassen.

Da haben wir also Schöpfung, Sündenfall und Sündflut in den Inschriften und Bildern Altägyptens und Altbabyloniens. Diese Inschriften sind Jahrhunderte vor Moses in Stein gegraben und sind vor ihrer Niederschrift schon Jahrhunderte im Munde des Volkes gewesen und den nachfolgenden Geschlechtern überliefert worden. Die Erzählungen dieser uralten Völker von der Schöpfung, Sündenfall und Sündflut klingen stark an die mosaischen Berichte an. Woher kommt ihnen die Wissenschaft von diesen Dingen? Es gibt keine andere Erklärung als diese: sie haben sie mitgebracht und erhalten aus der Zeit her, als die Menschheit noch an *einem* Herde saß. Von Mund zu Mund, von Geschlecht zu Geschlecht haben sich diese Geschichten aus der Urzeit unseres Geschlechts fortgepflanzt, bis sie aufgeschrieben wurden. Bei dieser mündlichen

Überlieferung konnte es nicht ausbleiben, daß jedes Volk im Laufe der Zeit die ursprünglichen Berichte durch Zusätze, Auslassungen und Veränderungen trübte und sie mit seinen eigenen mythologischen und nationalen Anschauungen verquickte. Nur bei Israel griff Gott unmittelbar ein und sorgte, daß Moses die Geschichte der Urzeit rein und unverfälscht in ihrer unsprünglichen Reinheit niederschrieb.

In dieser Verbindung weisen wir darauf hin, daß auch der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele und die einstige volle Wiedervereinigung der Seele mit dem Leibe (denn in gewisser Verbindung steht die Seele mit dem Leibe auch nach dem Tode allezeit nach dem Glauben der Ägypter) ursprünglich Gemeingut des Menschengeschlechts war. Das ergibt sich aus der Thatsache, daß die alten Ägypter diesen Glauben schon in den ältesten Zeiten hatten. Auf dem Sarge eines der ersten Pharaonen, des Mykerinos, steht schon ein Gebet aufgeschrieben, in welchem der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele ausgesprochen ist. Damit die Seele, wenn sie in den Körper zurückkehren wolle, diesen bereit finde, balsamierte man den Toten ein. Letzteres geschah nach dem Bericht der Genesis ja auch mit Jakobs Leiche. Darin brachten die Ägypter es zu einer solchen Vollkommenheit, daß bis heute, also nach Jahrtausenden, die Mumien noch erhalten sind. Selbstverständlich haben die alten Ägypter den Unsterblichkeitsglauben mit allerlei mythologischem Beiwerk ausgeschmückt, auf das wir hier jedoch nicht eingehen können.

Babels und Assurs Anfang. Nach der Völkertafel (Gen. 10), worin die Ausbreitung der Nachkommen Noahs über die Erde gezeigt wird, gründete der Kuschite Nimrod im Lande Sinear das erste Weltreich (V. 8). Der Anfang seines Reiches begann in der Vierstadt Babel, Erech, Akkad und Chalne (d. i. Nippur). Die Namen dieser vier Städte oder vielmehr Stadtteile, die zusammen das große Babel bildeten, kommen in den Inschriften vor und ihre Ruinen sind identifiziert. Dann heißt es V. 11: „Von dem Lande (Sinear) zog er (Nimrod) danach aus nach Assyrien und baute Ninive und Rehoboth, Ir und Kalah und Resen. Dies (nämlich die unter dem Namen Ninive bekannte Vierstadt) ist eine große Stadt. Auch Ninives Trümmerstätte ist

identifiziert und daraus die Größe der Stadt, die auch Jonas (3, 3) betont, erwiesen. Auch geht aus den Keilschriften hervor, daß thatsächlich, wie die Genesis berichtet, Assyrien mit Ninive von Babel aus kolonisiert worden ist. Assyriens Kultur erweist sich als Tochter der babylonischen.

Turmbau und Sprachenverwirrung zu Babel. Die mosaische Geschichte vom Turmbau zu Babel ist völlig in Übereinstimmung mit dem Geist der Altbabylonier, der sie trieb, gewaltige Bauten, deren Ruinen jetzt entdeckt sind, zu errichten. Der mächtige Trümmerkegel Birs Nimrud auf der Westseite des Euphrat ist wenigstens in seinen unteren Etagen ein Überbleibsel des Turmes der Sprachenverwirrung. Der verdiente Assyriologe G. Smith entdeckte 1875 ein Bruchstück mit der Erzählung vom Turmbau. Sir Rawlinson entzifferte die Inschrift des neubabylonischen Königs Nebukadnezar (604—561 v. Chr.), welcher das von dem assyrischen König Sanherib im Jahre 689 v. Chr. zerstörte Babel wieder aufbaute. In dieser Inschrift heißt es u. a.: „Den Turm, das ewige Haus, habe ich neu gegründet und gebaut in Silber und Gold und anderen edlen Metallen. Ich habe seine Pracht vollendet. Den ersten Bau, welcher ist der Tempel der Grundlagen der Erde und an den sich die älteste Erinnerung Babylons knüpft, habe ich wieder hergestellt und vollendet. Wir sagen in betreff des anderen: ein alter König baute ihn vor 43 Menschenaltern, aber er vollendete nicht dessen Spitze. Die Menschen hatten ihn verlassen seit den Tagen der Flut, indem sie in Unordnung ihre Worte hervorbrachten. Ich habe die Hand angelegt, den Turm wieder herzustellen und seine Spitze auszubauen, wie er früher hätte werden sollen."

Ur in Chaldäa kommt in den Inschriften vor. Die Ruinen der Stadt sind am Ufer des unteren Euphrat im südlichen Babylonien aufgefunden. Hier wohnte Abrahams Verwandtschaft, die Chaldäer, mitten unter den stammverwandten aber heidnischen Babyloniern und hatte sich den Glauben an einen Gott bewahrt.

Züge nach Ägypten, der Kornkammer der alten Welt, unternahmen die Erzväter öfter, wenn in Kanaan eine Teuerung war. Aus altägyptischen Bildern ersehen wir, daß solche Züge

seitens der umwohnenden Wüstenbewohner zu Zeiten der Dürre oft vorkamen.

Elams Vorherrschaft. Gen. 14 berichtet von dem Kriegszug Kedor-Laomers von Elam (um 2130 v. Chr.) und seiner Verbündeten, zu denen auch Amraphel von Sinear gehört, gegen die kananitischen Fürsten, die sein Joch abwerfen wollten. Auch Lot von Sodom wird ja dabei gefangen aber durch Abraham befreit. Nun berichten die Inschriften nicht nur, daß die Elamiter, welche südöstlich von Babel wohnten, um jene Zeit Babel beherrschten, sondern einer ihrer Könige, Chodormabuk, führt auch den Titel „Eroberer des Westlandes", d. i. eben, von Babel aus gerechnet, das untere Jordanthal.

Joseph in Ägypten. Daß in der Geschichte Josephs die Verhältnisse und Sitten Ägyptens, Land und Leute und der Hof bis ins kleinste hinein wahrheitsgetreu geschildert sind, kann man jetzt aus den Inschriften erkennen und wird auch von den Ägyptologen anerkannt. Doch können wir hier auf einzelne Dinge nicht eingehen, sondern müssen uns zu den Hauptsachen halten. Brugsch Pascha entdeckte den Titel, womit Joseph von Pharao ausgezeichnet wurde; derselbe stimmt genau mit dem biblischen überein, nämlich „Adon (Vorgesetzter) Ägyptens". Auch bezieht er die in der Felseninschrift von Sehel enthaltene Nachricht von „den sieben Jahren der schrecklichen Not" auf die Zeit Josephs. Ebers hat gezeigt, wie die Gestalt Josephs mit den wunderbaren Schicksalen in der ägyptischen Nationallitteratur eine große Rolle spielt. Freilich ist die Geschichte romanhaft entstellt, wie denn die alten Ägypter überhaupt große Neigung hatten, alles Geschichtliche mit mythologischem und anderem Beiwerk auszuschmücken. Im Papyrus Orbiney wird uns nämlich in romanhafter Weise erzählt, wie ein durch Eifersucht veranlaßter Brudermord zu wunderbaren Ereignissen Anlaß gibt. Bei alledem müßte es auffallen, daß sich von Josephs Wirken in den Inschriften so wenig findet, wenn wir nicht in der Nachricht Manethos von der Hykosherrschaft eine Erklärung dafür fänden.

Zur Zeit der 14. Dynastie nämlich saßen Schwächlinge auf dem Throne der Pharaonen. Da fiel ein an der Ostgrenze wohnendes semitisches Nomadenvolk, die Hykusos (Könige der Hirten), in das Nilthal ein. Unter- und Mittelägypten wurden unterworfen.

Einer der Hykusos, Salatis, wurde in Memphis, der uralten Pharaonenresidenz, auf den Thron gesetzt. In Avaris (biblisch Zoan) hielten sie ein starkes Heer. Dem angestammten Königshause blieb nur Oberägypten mit dem hundertthorigen Theben als Residenz. Die Hykusos lernten von den besiegten Ägyptern, nahmen ihre Sitten an, übten und pflegten ihre Künste und Wissenschaften. Kunstwerke, Bauten und Inschriften von ihnen sind uns erhalten. Zur Zeit der Hykusosherrschaft kam Joseph nach Ägypten, vermutlich unter Apepi I. Die Hykusos herrschten 511 Jahre über Ägypten. Die Pharaonen der 15. und 16. Dynastie gehörten ihnen an, während gleichzeitig die angestammten Pharaonen in Theben regierten. Auch durch die Inschriften ist es beglaubigt, daß Ägypten zu dieser Zeit in zwei Hälften zerfiel. Erst Pharao Ahmes von der 18. thebanischen Dynastie vertrieb die Hykusos endgültig. Nun wurde möglichst alles, was an die schmachvolle Zeit der Hykusosherrschaft erinnerte, ausgemerzt. Darunter werden sich auch Inschriften befunden haben, die von Josephs Wirken berichteten. Ein solches Austilgen von unliebsamen Inschriften ist historisch öfter in Ägypten vorgenommen worden.

Die Hebräer im Diensthause. „Da kam ein neuer König auf in Ägypten, der wußte nichts von Joseph." Diese Worte des Exodus (1, 8) empfangen durch die oben dargelegte Geschichte ihr Licht. Mit der Herrschaft der Hykusos war es auch mit Israels schönen Tagen vorüber. Die Freunde der Hykusos wurden von den Ägyptern mit Mißtrauen betrachtet. Dazu kam noch, daß die sprichwörtliche Fruchtbarkeit Ägyptens, der sich nicht nur das Land, sondern auch die Leute erfreuten, sich auch auf die Hebräer erstreckte. Würden sie nicht wie einst die jetzt vertriebenen Hykusos die Herrschaft an sich zu reißen suchen? Man suchte die Vermehrung durch allerlei Mittel einzuschränken. Die Israeliten wurden zu Fronarbeiten aller Art herangezogen. Besonders mußten sie die Kolossalbauten aufführen, durch die die Pharaonen ihres Namens Ruhm der Mit- und Nachwelt kundthun wollten. Zu diesen Arbeiten haben die Ägypter auch andere besiegte und nach Ägypten geschleppte Völker verwandt. Bilder sind erhalten, auf denen dargestellt ist, wie die Arbeiter aus Nilschlamm Ziegel herstellen. Diese Ziegel wurden teils mit, teils ohne Stroh ge-

strichen, wie sich auch chemisch nachweisen läßt, und in der Sonne getrocknet. Andere Bilder zeigen, wie Arbeiter unter Aufsicht von Fronvögten eine Mauer aufführen.

Pithom. Nach dem Bericht des Exodus mußten die Hebräer die Städte Pithom und Ramses zu Magazinstädten ausbauen. Pithom ist wieder aus dem Wüstensand ausgegraben. In den Ruinen finden sich auch die von den Hebräern gebauten Kornmagazine.

Auszug. In den Ruinen der von Amenophis IV. gegründeten Residenz in Mittelägypten bei dem heutigen Tell-el-Amarna fand man über 300 Thontafeln, welche mit Keilschrift[1]) bedeckt sind. Diese Briefe sind im 15. Jahrh. v. Chr. von den babylonischen und assyrischen Königen, sowie von den kananitischen Vasallenfürsten an die Pharaonen geschrieben. Sie werfen ein willkommenes Licht auf die große Zeit, in der sie geschrieben wurden. Durch sie lernen wir den Pharao des Auszugs kennen. Zwar fehlt das Datum in allen Briefen, doch sind in mehreren die Pharaonen Nimmuria und (dessen Sohn) Napchuria als Empfänger genannt. Mehrere Briefe erwähnen auch, daß Satarna von Neharina dem Pharao Nimmuria seine Tochter Kirkipa zur Frau gegeben habe; ferner wird der Tii als der großen Frau desselben Königs gedacht. Mit Hilfe der Hieroglyphen gibt das den Schlüssel. Eine Skarabäeninschrift besagt, daß Amenophis III. im 10. Jahr seiner Regierung die Kirkipa, Tochter des Satarna, Fürsten von Neharina, geheiratet hat. Ferner wird in zahlreichen Skarabäeninschriften berichtet, daß derselbe Pharao die Tii, Tochter des Juaa und der Tuaa, zu seiner Hauptgemahlin erkoren habe. Daraus ergibt sich schlagend, daß der Nimmuria der keilschriftlichen Amarnabriefe Amenophis III. (aus der 18. Dynastie) ist. In den Briefen wird Napchuria Sohn (bezw. Schwiegersohn) und Nachfolger Nimmurias genannt, er ist also Amenophis IV.

Wann haben nun Nimmuria und Napchuria regiert? Unter

[1]) Die babylonisch-assyrische Keilschrift nahm in der ältesten Kulturwelt etwa die Stelle ein, wie das Französische zur Zeit Friedrichs des Großen. — Text u. Übers. d. Tell-el-Amarna-Briefe von H. Winckler in Schraders Keilinschriftl. Bibl. V. Berl. 1896. — A. Vogel, Fund von Tell-Amarna und die Bibel. Braunschweig 1898.

den Briefen befinden sich etliche, die von den babylonischen Königen Kallima Sin und Purnapurias an die genannten Pharaonen gerichtet sind, und einer, den Assuruballit von Assyrien an Napchuria schrieb. Nach den Assyriologen soll nun Purnapurias etwa 1455 bis 1405 und Assuruballit ungefähr 1410—1380 regiert haben. Doch sind die Zeitangaben noch nicht ganz sicher und genau, da die babylonische Königsliste zwischen 1658 und 1480 noch lückenhaft ist. Darum dürfen wir wohl annehmen, daß Napchuria von Ägypten 1492 zur Regierung kam, welches zugleich das Todesjahr Nimmurias und das Jahr des Auszugs nach biblischer Chronologie (1. Kön. 6, 1) ist.

Nimmuria ist demnach der Pharao des Auszugs, der 1492 seinen Tod im Schilfmeer fand. Er liebte es, sich Amenophis d. i. Gabe des Gottes Ammon zu nennen, um den Glauben zu erwecken, als sei er göttlicher Abkunft. In dem von ihm erbauten großartigen Tempel zu Luqsor bei Theben ließ er in Reliefbildern seine eigene Geburt darstellen. In den Inschriften zu diesen Bildern sagt er, daß sein wahrer Vater der Gott Ammon-Ra gewesen, der sich in Gestalt des Königs Thutmosis IV. seiner Mutter genaht habe. Zu Soleb in Nubien ließ er einen Tempel errichten, in dem sein Bild göttlich verehrt wurde. Priester, die ihm opfern mußten, stellte er hierfür an. „Der gütige Gott" ließ er sich vom Volke nennen. So wird uns der trotzige Pharao des Auszugs in den Hieroglyphen geschildert. Stimmt das nicht trefflich zu dem Bilde, das Moses von ihm zeichnet?

Als Bauherr war Nimmuria äußerst thätig. So baute er sich z. B. im westlichen Theben, seiner oberägyptischen Residenz, einen kostbaren Totentempel, von dem jetzt nur noch die Widmungsstele und zwei sitzende Statuen des Königs stehen. Letztere sind die berühmten Memnonskolosse, die einst am Eingang des Tempels standen. Dieser Tempel sollte die Gebets- und Opferkapelle für sein Grab sein. Denn die Ägypter versorgten auch ihre Toten noch mit Speise und Trank. Sein Grab ließ Nimmuria weiter entfernt davon im nördlichen Thale der Königsgräber in den Felsen hauen. In der Grabkammer, in die man nach vielen gewundenen Gängen gelangte, stand sein leerer Sarkophag; im anstoßenden Saale lag eine kopflose Mumie. Ob es die des Königs ist, ist

zweifelhaft. Möglich ist es immerhin, daß das Rote Meer seinen Leichnam wieder ausgespieen hat.[1])

Manethos sagenumsponnener Bericht von der Vertreibung der Unreinen. In den Inschriften findet man natürlich nichts von dem Auszug Israels. Alle Inschriften historischen Inhalts wissen nur von Siegen und Großthaten der Pharaonen zu prahlen, niemals berichten sie von etwas Unangenehmem, das ihnen doch sicher auch begegnet ist. Aber ein Ereignis wie der Auszug läßt sich nicht einfach totschweigen, selbst wenn er nicht in Stein verewigt wird. So hat sich denn auch die Erinnerung daran im ägyptischen Volk stets erhalten. Nur ist die Geschichte so geformt, daß sie der nationalen Eitelkeit schmeichelt. Manetho hat die Sage, wie sie 300 Jahre vor Christi Geburt im Volke ging, aufgeschrieben. Danach hat Pharao Amenophis die Unreinen vertrieben. Unreine werden die Israeliten darum von den Ägyptern genannt, weil sie vorwiegend Hirten waren, welche Beschäftigung die ackerbautreibenden Ägypter verachteten. Auch aßen und opferten die Israeliten Tiere, welche den Ägyptern heilig waren. Das war den Ägyptern ein Gräuel, wie auch Moses das in seiner Audienz bei Pharao hervorhebt. Ferner heben wir aus der Sage hervor, daß der Schöpfer der Verfassung und der Gesetze des Volkes sowie

[1]) Durch die Amarnabriefe ist die Ansicht vieler Gelehrten, daß Ramses II. der Pharao der Bedrückung und Merenptah der des Auszugs sei, als irrig erwiesen. Man stützte sich dabei auf Ex. 1, 11, woraus man schloß, daß die Stadt Ramses erst von Ramses II. gegründet sei und von ihm ihren Namen trage. Dazu ergab sich aus den Inschriften, daß Ramses II. viel gebaut habe. Auch fanden sich in den Ruinen der Schwesterstadt Pithom etliche Steine mit dem Siegel Ramses II. Aber die Exodusstelle sagt nur, daß die Israeliten die Städte zu Magazinstädten ausbauen mußten. Die Städte bestanden schon. (Analog ist 1. Kön. 9, 17. 19; Jos. 10, 11.) Die Magazine wurden darin gebaut, um als Stapelplätze für die Produkte des Landes zu dienen; letztere gingen von hier aus in den Handel oder dienten zur Verproviantierung eines ausziehenden Heeres. Auch kommt der Name „das Land Ramses" (d. i. Gosen) schon zu Josephs Zeiten vor (Gen. 47, 11). Dazu kommt, daß die Ägyptologie nachgewiesen hat, daß Ramses II. wenige ältere Bauten restauriert und noch weniger neue erbaut hat. Wohl aber hat er vielen Bauwerken seiner Vorfahren seinen Namen aufgedrückt, während er den Namen des wahren Erbauers auskratzen ließ. Er schmückte sich mit fremden Federn. Vgl. Wiedemann, Gesch. v. Altägypten, S. 125.

ihr Führer der Priester Moses ist. Der Auszug geht von Avaris (d. i. Hebräerveste) aus vor sich, von wo er auch nach der Bibel ausgeht; denn das biblische Zoan ist eben Avaris, auch Tanis genannt. Noch ist erwähnenswert, daß in der Sage auch von Jerusalem die Rede ist.

Der Eindruck, den Jahves Großthaten in Ägypten erzeugten, zeigt sich in der religiösen Reform von Nimmurias Nachfolger, Napchuria. Er suchte die Anbetung der vielen Götter Ägyptens auszurotten und die Anbetung eines einzigen Gottes einzuführen. Wir erinnern hier an die ähnlichen Erlasse Nebukadnezars von Babel und Darius von Medien, die Daniel mitteilt. Napchuria nannte seinen Gott „Aten" d. i. Sonnenscheibe. Groß war der Widerstand der Priesterschaft, besonders der thebanischen. Dies bewog den Pharao zur Gründung einer neuen Residenz in Mittelägypten, die er auch zum Mittelpunkt der neuen Religion machte. Infolge der religiösen Reform fand Napchuria weder Lust noch Kraft, seine Waffen gegen das Volk zu kehren, dessen Gott er in „Aten" zu verehren meint. Darum sendet er keine Heere, als die kananitischen Vasallenfürsten beim Einfalle der Hebräer um Hilfe bitten. Unter seinen Nachfolgern drang die Vielgötterei wieder durch.

Gesetzgebung. Moses, der einen echt ägyptischen Namen trägt, am Pharaonenhofe erzogen und in aller Weisheit der Ägypter unterwiesen worden ist, ist der Gesetzgeber Israels. Durch die Entzifferung der Hieroglyphen ist dargethan, daß ähnliche Zeremonialgesetze, wie Moses sie Israel gab, schon bei den alten Ägyptern bestanden. Wo bleiben da die negativen Kritiker mit ihrer auf die Entwicklungstheorie basierten Behauptung, daß die komplizierten pentateuchischen Zeremonialgesetze erst Jahrhunderte nach Mose sich hätten ausbilden und entwickeln können? Altägypten war ein echter Priesterstaat. Die Priesterschaft beherrschte König und Volk. Fast jeder Tag im Jahre war der Verehrung eines besonderen Gottes geweiht. Prachtvoll und ohne Zahl waren die diesen vielen Göttern erbauten Tempel und Heiligtümer. Eine Menge von Verordnungen für Religionsfeste, Gebete, Reinigung, Ritualien, heilige Gebräuche und Opfer aller Art sind uns erhalten. Von der Beschneidung bis zur Grablegung griff der Priester stets in das Leben des Ägypters ein. Priester bekleideten

auch die höheren Richter- und Beamtenstellen. Sie waren Ärzte und Lehrer. Alle Bildung ging von ihnen aus.

Hierarchie. An jedem Tempel waren ein Oberpriester, mehrere Priester und zahllose Bedienstete der Priester angestellt. Dem entspricht die mosaische Hierarchie von Hohenpriestern, Priestern und Leviten.

Tempel. Jeder ägyptische Tempel hatte ein Allerheiligstes mit dem Naos, d. i. einem ausgehöhlten Stein, in dem das heilige Tier sich befand, in welches die Gottheit sich versenkte, um ihre Orakel zu geben, einem gedeckten und einem offenen Hof. Man vergleiche damit die Einteilung der mosaischen Stiftshütte in Allerheiligstes, Heiliges und Vorhof.

Scheidebrief. Erwähnt sei hier auch ein keilschriftlicher Scheidebrief, den man in Babylonien gefunden hat.[1]) Derselbe ist 850 Jahre vor Moses geschrieben und zeigt, daß letzterer, wie Christus bezeugt (Mark. 10, 5), sehr wohl das Gesetz vom Scheidebrief (Dt. 24, 1 ff.) geschrieben haben kann. Das interessante Dokument lautet: „Schamasch-rabi hat die Naramtum aus der Ehe entlassen. Ihre (Habe) führt sie mit sich fort; ihr Entlassungsgeld hat sie empfangen. Wenn ein (anderer) Freier die Naramtum heiratet, wird Schamasch-rabi nicht Klage führen. Mit Anrufung von Schamasch, Malkat, Marduk (drei Göttern als Zeugen) und Sin-mubalit (dem z. Zt. regierenden König, 2317—2287 v. Chr., gleichsam als vierten Gott) haben sie gesprochen. Vor Iluschu-abuschu, vor Askappum, vor Sin-immatim, vor Litutu ...., vor Schamasch-immatim, vor Schamasch-inaia, vor Igabram, vor Rabut-Sin, vor Schamasch-ilu, vor Ili-rabi (zehn menschlichen Zeugen). Jahr des Schamasch und Ramman."

Goldenes Kalb. Wir weisen hier nur darauf hin, daß die Sünde mit dem Kalbe oder jungen Stier, von Gold gemacht, von dem Volke Israel begangen wurde, weil es wußte, daß nach dem Glauben der Ägypter sich ihre Gottheit in dem Apisstier offenbare. Ähnlich, meinte das bundesbrüchige Volk, solle sich auch Jahve in das goldene Kalb versenken.

---

[1]) Schraders Keilinschr. Bibl. IV.: Peiser, Texte jurist. u. geschäftl. Inhalts. Berl. 1896, S. 17.

Eroberung Kanaans. Aus den Tell-el-Amarnabriefen geht hervor, daß die vielen kananitischen Fürsten zur mosaisch-josuanischen Zeit Vasallen Ägyptens waren. Schon Thutmosis I. hatte Kanaan unterjocht. Er gehört der 18. Dynastie an und ist einer der erfolgreichsten Eroberer des Pharaonenlandes gewesen. Nachdem er die in Kanaan und Syrien sich ihm entgegenstellenden feindlichen Heere besiegt hatte, belagerte und berannte er die vielen festen Städte und Schlösser des Landes, welche meist auf schwer zugänglichen Höhen erbaut waren. Mit dem Raub des reichen Landes beladen kehrte Thutmosis nach Ägypten zurück. Die kananitischen Fürsten überließ er sich selbst. Ihm war es genug, wenn sie den jährlichen Tribut entrichteten. Die Folge dieser lockeren Herrschaft war, daß die Kananiter sich immer wieder empörten, so daß die Pharaonen immer wieder nach Kanaan ziehen mußten, um die Empörer zu züchtigen und zum Gehorsam zurückzubringen. Mit einer Schlacht wars dann nicht gethan. Nach dem Siege mußten alle festen Städte und Burgen erobert werden. Das kostete Zeit und Mühe. Die Pharaonen gruben hunderte von Namen der eroberten Städte sowie der offenen Dörfer in die Tempelwände in Ägypten ein. Diese Listen ermöglichen einen Einblick in die Bevölkerungsverhältnisse, wie sie einige hundert Jahre vor Moses in Kanaan bestanden. — Erst Thutmosis IV. erschwerte die Empörungen dadurch, daß er in den wichtigsten Städten Kanaans ägyptische Offiziere mit Besatzungstruppen zurückließ. Sein Nachfolger, Pharao Nimmuria, suchte die kananitischen Fürsten dadurch an sich zu fesseln, daß er ihre Töchter in seinem Harem aufnahm. — Unter seinem Schwiegersohn, Pharao Napchuria, brachen die Hebräer erobernd in Kanaan ein. Aber, wie aus den Tell-el-Amarnabriefen hervorgeht, zog Pharao seine ägyptischen Besatzungen aus Kanaan zurück. Selbst die flehentlichsten Bitten und Hilferufe der kananitischen Fürsten vermögen den alten König nicht zu bewegen, ein Heer gegen die siegreich vordringenden „Chabiri", d. i. Hebräer, zu senden.

In Kanaan hatten wohl die ägyptischen Beamten und Besatzungen von den Großthaten des Gottes der Hebräer erzählt und dadurch Furcht und Schrecken vor dem anrückenden Volk verbreitet. Die Angst vor den siegreichen „Chabiri" spiegelt sich deutlich in

den Briefen der kananitischen Fürsten an Pharao wider. Das stimmt ganz genau mit den Worten überein, die Rahab von Jericho zu den Kundschaftern spricht (Jos. 2, 9—11). Da von Ägypten keine Hilfe kam, so schlossen die Fürsten jetzt unter sich Bündnisse gegen die Hebräer, wie sie es früher gegen Ägypten gethan hatten.

Die Amarnabriefe enthalten Hilferufe einzelner kananitischer Fürsten an den Pharao, sowie Nachrichten über die Fortschritte der Hebräer. Da sie aber während des Krieges und zwar von verschiedenen Fürsten geschrieben wurden, so werden wir in ihnen nicht ein Gesamtbild von der Eroberung Kanaans durch Josua erwarten, wie es uns Josua in Kap. 10—11 gibt. Doch lassen sich auch in den Briefen deutlich die Spuren des südlichen (Jos. 10) und nördlichen (Jos. 11) Feldzuges erkennen.

Nachdem der Jordan überschritten, Jericho und Ai erobert und mit allem Lebenden gebannt worden, schlägt Josua sein Lager zu Gilgal auf. Die große Stadt Gibea nebst ihren Töchterstädten erlangt durch List die Aufnahme in die Bundesgenossenschaft Israels. Auch aus den Amarnabriefen geht hervor, daß die Hebräer zuerst den Kampf bis aufs Messer führten und nichts verschonten, dann aber mit den sich freundlich stellenden Kananitern sich verbündeten und von ihnen mit Kriegern und den furchtbaren Kriegswagen unterstützt wurden.

Der Übergang der Gibeoniten zu den Feinden erbittert die südkananitischen Fürsten so sehr, daß sie mit Heeresmacht gegen Gibeon ziehen, um es zu züchtigen. Unter den verbündeten Königen nimmt Adonizedek, König von Jerusalem, die leitende Stellung ein. Josua zieht in Eilmärschen zum Entsatze der bedrängten Stadt herbei und liefert der Belagerungsarmee, die völlig überrascht ist, eine Schlacht, worin er sie blutig aufs Haupt schlägt. Nach dieser Feldschlacht muß Josua, gerade wie vor ihm die Pharaonen, die vielen festen Städte belagern, die im Gebiete der fünf besiegten und getöteten Könige lagen. Von den Fürsten etlicher dieser Städte sind Briefe erhalten, die sie an Pharao richteten. Natürlich sind diese Briefschreiber die Nachfolger der von Josua getöteten Könige. Biridja, König von Makkeda, bittet den Pharao um Hilfe. „Ich bewache die Stadt Tag und Nacht. Aber stark ist die Feindschaft der Chabiri im Lande; und es möge der König für sein Land

sorgen." Von den Fürsten Zimridi und Jabniilu von Lachis, den Söhnen des getöteten Japhia, sind zwei Briefe aus dieser Zeit erhalten. Ersterer verspricht, dem Befehl Pharaos zu gehorchen. Worin dieser Befehl bestand, ist nicht gesagt. Auch wendet er sich an Horam von Geser um Hilfe. Denn als Josua sich gegen Lachis wandte, zog Horam von Geser mit seinem Heer Lachis zu Hilfe, mit deren Königen er wahrscheinlich verwandt war. Aber Horam wird geschlagen und getötet. Lachis wird genommen und mit seinen zwei Fürsten gebannt. Die Stadt Geser wird vorläufig, da sie zu weit nördlich lag, noch verschont. Doch bittet ihr neuer König, Japhia, den Pharao um Hilfe gegen die Chabiri. „Sie sind mächtig gegen uns", schreibt er in seiner Angst, „der König befreie mich aus ihrer Hand, damit sie uns nicht vernichten." In einem anderen Briefe schreibt er, daß sein jüngster Bruder sich gegen ihn empört, eine Stadt besetzt und sich gegen ihn mit den Chabiri verbündet habe, so daß diese nun Feindseligkeiten gegen ihn unternähmen. Auch andere Städte, die erst später von den Hebräern genommen wurden, fühlen sich bedroht und rufen Ägyptens Hilfe an. Jitia von Askalon schreibt, daß er die Stadt des Königs bewache und sein ganzes Land verteidigen wolle. Pharao habe ihm geschrieben, daß seine Beamten das Land nicht schützen können. Jabitiri schreibt, daß er die Thore von Gaza und Japha bewache ꝛc.

In sieben Briefen an Pharao Napchuria schildert Abdchiba von Jerusalem, Nachfolger Adonizedeks, die politische Lage folgendermaßen. Abdchiba verteidigt sich zunächst gegen die Verleumdung, als sei er vom König von Ägypten abgefallen. Er sei Beamter und Offizier des Königs und bringe getreulich seinen Tribut dar. „Weder mein Vater noch meine Mutter haben mich an diesen Ort gesetzt. Der mächtige Arm des Königs hat mich eingeführt in mein väterliches Gebiet." Die Verleumdung gehe von den ägyptischen Beamten aus, denen er vorgeworfen habe, daß sie die Chabiri begünstigten und die einheimischen Fürsten benachteiligten, wobei das Gebiet des Königs verloren gehe. Janchanu sei mit der ägyptischen Besatzung nach Ägypten zurückgekehrt, deren Fehlen nun schmerzlich empfunden werde. Die Chabiri hätten einen großen Teil des Landes in ihrem Besitz. Etliche Fürsten

seien von ihnen besiegt und getötet; etliche hätten mit den Feinden einen Bund geschlossen und unterstützten sie mit Truppen, Waffen, Kriegswagen und Proviant. Es seien Milkili u. a., welche das Land des Königs den Feinden auslieferten. Fast allein stehe er da, als der treu zum König halte. Auch Gaza gehöre noch dem Könige. Doch möge der König Truppen senden, sonst bleiben weder Land noch Fürsten dem König. Daß die Karawane des Königs im Thal zu Ajalon überfallen und beraubt sei, sei nicht seine Schuld. Er müsse die Stadt bewachen und könne unter den gegenwärtigen unsicheren Verhältnissen die Karawane nicht nach Ägypten befördern. Der König sorge doch für sein Land. Noch stehe Jerusalem fest. Aber die Gefahr sei groß. Geser und andere Städte, ja sogar Bit-Ninib, eine Stadt im Gebiete Jerusalems, seien verloren. Sende der König Truppen, so könne das Land noch zurückerobert werden. Wolle er aber keine Truppen senden, so solle er ihm einen Beamten senden, der ihn und seine Geschlechtsgenossen nach Ägypten mitnehme. Das ganze an die Feinde verlorene Gebiet bezeichnet endlich Abdchiba also: von Seir (Schiir) bis nach Gath-Karmel (Ginti-Kirmil), womit ungefähr das von Josua im südlichen Feldzuge eroberte Gebiet der fünf verbündeten Fürsten bezeichnet ist.

Auch vom nördlichen Feldzuge (Jos. 11) finden sich Spuren in den Briefen. Alle nordkananitischen Fürsten folgten dem Heeresbann des Königs Jabin von Hazor. Ehe sie sichs versahen, stand Josua ihnen gegenüber, lieferte ihnen eine Schlacht, jagte sie bis gen Sidon und vernichtete sie. Dann kehrte er zurück und machte sich an die Eroberung der festen Plätze. Ittakama von Kinza schreibt an Pharao, daß Namiawaza alle Städte des Königs im Lande Kadesch (Jos. 12, 22) und Ubi den Chabiri überantwortet habe. Er wolle sie ihnen aber wieder abnehmen und die Feinde vertreiben. Abimilki von Tyrus schreibt, daß die Könige von Sidon und Chasor sich zu den Chabiri gestellt haben. Während des nördlichen Feldzuges hatten die Hebräer ihr Hauptquartier wohl in dem berühmten Silo, wo nach der Einnahme ja auch die Bundeslade stand (Jos. 18, 1). Abdchiba schreibt nämlich an Pharao Napchuria, daß die Fürsten von Turbusa und Japtiaddi im Thore von Silo (Zilu) von den Chabiri erschlagen wurden.

Das Stadtthor, das aus einem langen Gange bestand, der auf beiden Enden mit einem Thore geschlossen werden konnte, war nach biblischer wie keilschriftlicher Andeutung der Ort, wo das allgemeine Wohl betreffende Beratungen gepflogen wurden, das Zivilrecht (Ruth) und das Strafrecht gehandhabt und vollzogen wurde (Jos. 8, 29; 2. Kön. 7, 17. 20 ꝛc.). Daß der mit „im Thore" bezeichnete Ort nicht klein gewesen sein kann, erhellt daraus, daß z. B. die Mauer Babylons bei einer Höhe von 200 Ellen eine Breite von 50 Ellen hatte.

Mit Vorstehendem sind wir eigentlich schon über den Rahmen unserer Arbeit hinausgekommen. Doch glauben wir, daß der enge Zusammenhang des B. Josuas mit dem Pentateuch diese kleine Überschreitung rechtfertigt.

So werden also durch die Inschriften die pentateuchischen Berichte, soweit sie sich mit jenen berühren, durchaus bestätigt und glänzend gerechtfertigt. Damit erhält der Anspruch des Pentateuchs auf mosaische Abfassung eine weitere Bestätigung.

Lippert & Co. (G. Päßler'sche Buchdr.), Naumburg a/S.

Gaylord Bros.
Makers
Syracuse, N. Y.
PAT. JAN. 21, 1908

BS1225.4 .F49
Wer hat die funf Bucher Moses verfasst?
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00040 0632